

كان التاريخية

تأسست شرعاً جمادى الأولى 1429 هـ

أول دورية إلكترونية - محكمة - ربع سنوية
متخصصة في البحوث والدراسات التاريخية

ISSN: 2090 - 0449 الترخيم الدولي المعياري للدورية

السنة الرابعة - العدد الثاني عشر | يونيو (حزيران) 2011م / رجب 1432هـ

Historical Kan Periodical



www.historicalkan.com



الراعي الرسمي

ويكيبيديا كومنز

الأرشيف العالمي

دار ناشرى

مناحة للقراءة والتحميل عبر

كان التاريخي

أول دورية عربية مُحَكَّمة ربع سنوية متخصصة في الدراسات التاريخية تصدر في شكل إلكتروني ، تأسست غرة جمادى الأولى ١٤٢٩ هجرية ، وصدر العدد الأول منها في سبتمبر / أيلول ٢٠٠٨

دورية كان التاريخية

تدعو كل المهتمين بالمحافظة على تاريخ الوطن العربي إلى إثراء صفحات الدورية بالموضوعات التاريخية.

ترحب هيئة التحرير بإسهامات الأساتذة ، والباحثين ، والكتاب المتخصصين ، من مقالات ودراسات وبحوث تاريخية.

موضوعات الدورية

الدورية متخصصة في المواضيع العلمية و الأكاديمية البحتة التي تخص أساتذة وطلاب الجامعات العرب ، وأصحاب الدراسات العليا ، والباحثين في الدراسات التاريخية والعلوم ذات العلاقة ، والمهتمين بالقراءات التاريخية.

الموضوعات المنشورة بالدورية تعبر عن وجهة نظر كاتبها ، ولا تعبر بالضرورة عن جهة نظر دورية كان التاريخية ، أو هيئة التحرير.

حقوق الملكية الفكرية

لا تتحمل دورية كان التاريخية أية مسؤولية عن الموضوعات التي يتم نشرها في الدورية. ويتحمل الكتاب بالتالي كامل المسؤولية عن كتاباتهم التي تخالف القوانين ، أو تنتهك حقوق الملكية ، أو حقوق الآخرين أو أي طرف آخر.

الإشعار القانوني

دورية كان التاريخية غير مدعومة من أية جهة داخلية أو خارجية أو حزب أو تيار سياسي ، إنما هي منبر علمي ثقافي مستقل يعتمد على جهود المخلصين من أصحاب الفكر ومحبي الثقافة الذين يؤمنون بأهمية الدراسات التاريخية.

أعداد الدورية متوفرة عبر:

دار ناشري للنشر الإلكتروني — الكويت
 أول دار نشر ومكتبة إلكترونية عربية مجانية
 تأسست يوليو ٢٠٠٣
www.nashiri.net



أرشيف الإنترنت الرقمي العالمي
 منظمة غير ربحية (سان فرانسيسكو)
www.archive.org



بهاء الدين هاجد

مدير إدارة الخرائط "السابق"
 دار الكتب والوثائق القومية المصرية

أ.د. عبد العزيز غوردو

أستاذ باحث وإطار في الإدارة التربوية
 أكاديمية الجهة الشرقية — المملكة المغربية

أ.د. عائشة عبد العال

أستاذ الحضارة والآثار القديمة
 رئيس قسم التاريخ بكلية البنات
 جامعة عين شمس — جمهورية مصر العربية

أ.د. خليف مصطفى غرايبة

أستاذ الجغرافيا التاريخية السياسية
 نائب عميد كلية عجلون الجامعية
 جامعة البلقاء التطبيقية — المملكة الأردنية الهاشمية

أ.د. نهلة انيس مصطفى

أستاذ التاريخ الإسلامي المساعد
 كلية الدراسات الإنسانية
 جامعة الأزهر — جمهورية مصر العربية

أ.د. خالد بلعربي

أستاذ التاريخ الوسيط
 كلية الآداب والعلوم الإنسانية
 جامعة الجبلالي لباس — الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

أ.د. فتحي عبد العزيز محمد

أستاذ تاريخ العصور الوسطى المساعد
 كلية الآداب والعلوم الإنسانية
 جامعة الباحة — المملكة العربية السعودية

أ.د. بشار محمد خليف

كاتب وباحث في تاريخ العالم العربي
 الجمهورية العربية السورية

أ.د. محمد عبد الرحمن يونس

كاتب وباحث وقاص وروائي وأستاذ جامعي
 الجمهورية العربية السورية

أ.د. ناظم رشم معتوق الإمارة

أستاذ مساعد التاريخ المعاصر
 قسم التاريخ — كلية الآداب
 جامعة البصرة — جمهورية العراق

أ. أنور محمود زباني

مدرس مساعد التاريخ الإسلامي
كلية التربية

جامعة عين شمس - جمهورية مصر العربية

أ. ريهام عبد الله المستادي

كاتبة وصحفية بجريدة المدينة
جدة - المملكة العربية السعودية

د. نواف نهار سليم طبيشات

المستشار الثقافي

رئيس إدارة المصادر النادرة والسياسات
المنظمة العربية للتنمية الإدارية

د. آية المنسي

المستشار الثقافي

مفتش صيدلي بوزارة الصحة المصرية

أ. هشام سمير شاهين

مستشار التوثيق العلمي

أخصائي نظم ومعلومات

شبكة المعلومات الجامعية - جامعة عين شمس

م. عبد الله مصطفى

مستشار المعلومات وتطوير النظم

مدير مشروعات - مؤسسة نت سيرفكس

أ. أملا محمد أمين

المستشار الإعلامي

سكرتير تحرير نشرة أخبار الإدارة العربية

د. وليد سامي

المستشار القانوني

مدير مكتب النسر للاستشارات القانونية

أشرف صالح

عضو هيئة التدريس

الجامعة الاسكندرية - النرويج

أ. محمد محمد زكي

مرشد سياحي

مسؤول علاقات عامة بهيئة دبلوماسية إقليمية

أ. إسماء عبد ربه

أ. عماد بن جاسم البحراني

أ. مروة محمود مهدي

أ. حسن علي سالم

أ. إيمان محي الدين

أ. محمد عبد ربه

أ. هند سمير فرج

أ. دينا عشري

أ. أسماء صلاح

أ. سيد سعد

أ. علا الطوخي

الترقيم الدولي المعياري للدورية

كان التاريخية مسجلة وفق النظام العالمي لمعلومات الدوريات ،
وحاصلة على الترميم الدولي المعياري الموحد للدوريات:

ISSN: 2090 – 0449 Online

الراعي الرسمي

سلسلة المؤرخ الصغير ، هي سلسلة
كتب علمية تاريخية ، تهدف إلى توفير
المعلومة العلمية حول الموضوعات
التاريخية التي تهتم الباحثين ، بأسلوب
أكاديمي موثق يتوافق مع متطلبات
البحث العلمي. وتستهدف السلسلة
الطلاب والباحثين لإرشادهم في طريق
البحث العلمي ، والإعلامي والمعلم
والمثقف العربي لمساعدتهم على نشر
الوعي التاريخي.



علاقات تعاون

ترتبط دورية كان التاريخية بعلاقات تعاون مع عدة مؤسسات عربية
ودولية بهدف تعزيز العمل العلمي في المجالات ذات الاختصاص
المشترك ، وتعظيم الفائدة من البحوث والدراسات التي تنشرها
الدورية ، وتوسيع حجم المشاركة لتشمل الفائدة كل أنحاء الوطن
العربي.

- الإتحاد العالمي للمدنيين (WUB)

- الجامعة الاسكندرية (النرويج)

- الجامعة العربية المفتوحة لشمال أمريكا (ولاية ديلاوير)

- المعهد العالي لحضارات الشرق الأدنى القديم (مصر)

- جامعة القادسية (العراق)

- جمعية الأثريين المصريين (مصر)

- جمعية المحافظة على التراث المصري (مصر)

- رابطة الأثريين بالإسكندرية (مصر)

- شبكة ومنتديات حكماء للآثار والتراث (تونس)

- مدرسة محمد بن عبد الوهاب المستقلة (قطر)

- مركز المقريري للدراسات التاريخية (لندن)

- معهد المناهج (الجزائر)

- معهد سيراكون (الجزائر)

المراسلات

توجه المراسلات والاقتراحات والموضوعات المطلوبة للنشر
باسم رئيس تحرير دورية كان التاريخية على البريد الإلكتروني:

mr.ashraf.salih@gmail.com

موقع الدورية على شبكة الإنترنت

www.historicalkan.co.nr

جميع الحقوق محفوظة © دورية كان التاريخية ٢٠٠٨ - ٢٠١١

قَوَاعِدُ النِّشْرِ

ترحب الدورية بنشر البحوث الجيدة والجديدة المبتكرة ذات الصلة بالدراسات التاريخية، مع مراعاة عدم تعارض الأعمال العلمية المقدمة للنشر مع العقائد السماوية، وأن تتسم بالجدة والأصالة والموضوعية، وتكتب بلغة عربية سليمة، وأسلوب واضح، مع الالتزام بالضوابط التالية:

نشر البحوث والدراسات العلمية

- تقبل الأعمال العلمية التي سبق نشرها أو التي لم يسبق نشرها أو تقديمها للنشر في دورية أو مطبوعة أخرى.
- اعتماد الأصول العلمية في إعداد وكتابة البحث من توثيق وهوامش ومصادر ومراجع.
- التزام الكاتب بالأمانة العلمية في نقل المعلومات واقتباس الأفكار وعزوها لأصحابها، وتوثيقها بالطرق العلمية المتعارف عليها.
- يجب إدراج الهوامش في شكل أرقام متسلسلة في نهاية البحث، مع مراعاة أن يذكر اسم المصدر أو المرجع كاملاً عند الإشارة إليه لأول مرة، فإذا تكرر يستخدم الاسم المختصر. وعلى ذلك فسوف يتم فقط إدراج المستخدم فعلاً من المصادر والمراجع في الهوامش.
- البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات جذرية عليها تعاد إلى أصحابها لإجرائها، أما إذا كانت تعديلات طفيفة فتقوم الدورية بإجرائها.

عروض الكتب

- تنشر الدورية المراجعات التقييمية للكتب "العربية والأجنبية" حديثة النشر أو القديمة.
- أن يعالج الكتاب إحدى القضايا أو المجالات التاريخية المتعددة، ويشتمل على إضافة علمية جديدة.

- أن يعرض الكاتب ملخصاً وافياً لمحتويات الكتاب مع بيان أهم أوجه التميز وأوجه القصور.
- ألا يزيد عدد صفحات العرض عن (١٢) صفحة.

عروض الأطاريح الجامعية

- يُراعى في الأطاريح (الرسائل) الجامعية موضوع العرض أن تكون حديثة وتمثل إضافة علمية جديدة في أحد الموضوعات التاريخية.
- أن يشتمل العرض على مقدمة لبيان أهمية موضوع البحث.
- ملخص لمشكلة (موضوع) البحث وكيفية حلها.
- ملخص لمنهج البحث وفروعه وعينته وأدواته.
- خاتمة لأهم ما توصل إليه الباحث من نتائج.
- ألا يزيد عدد صفحات العرض عن (١٥) صفحة.

تقارير اللقاءات العلمية

- تنشر الدورية التقارير العلمية عن الندوات والمؤتمرات ذات العلاقة بالدراسات التاريخية التي تعقد في دول الوطن العربي، ويشترط أن يغطي التقرير فعاليات الندوة أو المؤتمر مركزاً على الأبحاث العلمية وأوراق العمل المقدمة ونتائجها، وأهم التوصيات التي يتوصل إليها اللقاء.

Posting Rules

Historical Kan Periodical

ISSN:2090 - 0449

A specialized journal devoted to historical studies and research, issued quarterly by: Junior Historian Series.

Kan exists to bring together people of all communities who have an interest in the past.

Our mission is to promote, develop and support the study and teaching of history at all levels: teacher, student, amateur and professional.

In accordance with this mission, we publish a range of material for a wide variety of readers that encompass:

- Historical studies and research.
- Book reviews.
- Thesis reviews.
- Reports of seminars and conferences.

Kan Editorial Board invites all those interested in preserving the history of the Arab World to enrich the periodical. Those interested in historical studies are also invited to publish their useful writings in Kan.

Remarks

- Researches should be in a "Word format "
- Basic Information about the author is required, which is to include: Name, Degree, specialization, e-mail, personal site, personal blog, a personal photo for publication with the article "if possible".
- Correspondences, advertisements and questions should be addressed to the Chief Editor on: mr.ashraf.salih@gmail.com

هيئة التحرير

- تعطى الأولوية في النشر للبحوث والعروض والتقارير حسب الأسبقية الزمنية للورود إلى هيئة تحرير الدورية، وذلك بعد إجازتها من هيئة التحكيم، ووفقا للاعتبارات العلمية والفنية التي تراها هيئة التحرير.
- تقوم هيئة التحرير بالقراءة الأولية للبحوث العلمية المقدمة للنشر بالدورية للتأكد من توافر مقومات البحث العلمي، وتخضع البحوث والدراسات والمقالات بعد ذلك للتحكيم العلمي.
- الحقوق المتعلقة بالأعمال العلمية المنشورة تعود إلى الدورية، ويحق لأصحاب المقالات والأبحاث والعروض والتقارير إعادة نشر أعمالهم في أي دورية مطبوعة أو إلكترونية أخرى.
- تقوم هيئة التحرير باختيار ما تراه مناسباً للنشر من الجرائد والمجلات المطبوعة والإلكترونية مع عدم الإخلال بحقوق الدوريات والمواقع وذكر مصدر المادة المنشورة.

قواعد عامة

- تُرسل كافة الأعمال بصيغة برنامج "Word".
- يرفق مع العمل نبذة عن الكاتب تتضمن: الاسم، الدرجة العلمية، التخصص الدقيق، البريد الإلكتروني، الموقع الشخصي، المدونة الشخصية، صورة شخصية للنشر مع المقال "إن أمكن".
- تُرسل الأعمال المطلوبة للنشر على البريد الإلكتروني لرئيس التحرير mr.ashraf.salih@gmail.com

8

نزعة التفكير في العمارة وجذورها
التمردية والقبالية اليهودية
د.م. بدیع العابد - الأردن

19

مدينة سجلماسة وشمل المعطيات
التاريخية والأثرية
د. لحسن تاوشخت - المغرب

26

المكتبات التاريخية ببلاد القدس:
مقاربة تاريخية
حمدادو بن عمر - الجزائر

31

التعليم بالكتاب في المغرب الأوسط أيام
حكم بني عبد الواد (٦٣٣-٦٨١هـ)
قاسمي بختاوي - الجزائر

35

السياسة التعليمية الاستعمارية في
إفريقيا: نموذج المغرب العربي
د. لحسن أوري - المغرب

42

الاستشراق الفرنسي والتراث التواتي:
قراءة في رحلة عبد القادر به أبي بك
التواتي به هبة الله
فارس كعوان - الجزائر

45

أبرز المعارك التي اشترك فيها الفقهاء
في العراق
د. حسن محمد الربابعة - الأردن

51

السيطرة الاقتصادية الهلالية بالمغرب
الإسلامي
فوزية كراز - الجزائر

57

العلاقات التاريخية والإستراتيجية بين
الإسلام والمسيحية
د. محمد رفعت أحمد زنجير - الإمارات

71

الجزور التاريخية لمأزق الدولة الوطنية في
الجزائر
د. راجح لونيسي - الجزائر

76

المغاربة والبحر خلال العصور القديمة
د. مصطفى غطيس - المغرب

85

صورة البحر لدى مغاربة العصر الوسيط
د. الطاهر قدوري - المغرب

90

علاقة السحر بالطب في الحضارات
القديمة: الكتابات اليهودية والمسيحية
المبكرة أنموذجا
د. أسامة عدنان يحيى - العراق

98

دور زعماء الإصلاح تجاه المرأة في
الجزائر في العصر الحديث
د. إيمان محمد علي نونو - مصر

101

ميثاق الأمم المتحدة واستعمال القوة
بوترعة علي - الجزائر

106

بنية الجهاز القضائي بالمغرب الأوسط في
العهد الزياني
د. خالد بلعربي - الجزائر

110

مطالب الكتابة التاريخية: المزايا المطلوبة
والفضائل المكتسبة للبحث التاريخي
يسري عبد الغني عبد الله - مصر

114

حقبيات الإناسة في الحضارة العربية
الإسلامية
أ.د. عبد العزيز غوردو - المغرب

التاريخ الشفاهي

عرّف العربُ منذ القَدَمُ التاريخَ الشفهي الذي يعتمدُ رواياتِ شهودِ العيان، وهي الطريقة البدائية البكر لمحاولة معرفة الزمن والأحداث، فلم تكن لديهم عادة كتابة التاريخ لغياب الأسباب والدواعي الملحة لذلك، فالأشعارُ التي تتحدث عن بطولات قبيلة ضد أخرى، أو تتحدث عن معركة أو بعض الخصال، كانت تقي بالغرض. هذا النمط الثقافي العربي تلخّصه العبارة التي قالها عمر ابن الخطاب "رضي الله عنه": "كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصحّ منه"، فمنها يتضح أن الشعر كان ديوانًا للعرب، وفيه تسجيل لمآثرهم ومثالبهم وأمثالهم وأيامهم وأخبارهم.

من الواضح أن أهمية التراث الشفاهي، واستعماله كمصدر تاريخي، تزداد في الآونة الأخيرة، ويلقي رواجًا في الأوساط العلمية. ولعل ما أخر دخول التراث الشفاهي إلى دائرة التاريخ أن المؤرخين ينظرون إلى ذلك التراث نظرة غير جدية، ويعّدونه ضربًا من الفنون الشعبية التي لا يمكن الركون إليها. إلا أن التاريخ الشفاهي مصدرًا من المصادر المهمة التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار؛ فهي توضح وضع المجتمع، وكيف يرى أصحاب ذلك المجتمع أنفسهم، والصورة التي يرسمونها لأنفسهم أو يضعون أنفسهم داخل إطارها. فعندما نفكر في التاريخ، نفكر غالبًا بالكتب التي تملأها الأسماء والتواريخ والأحداث، إلا أنه هناك الكثير من الناس، من المحتمل أن يعرفوا الكثير من الأحداث التاريخية لكنهم لم يعمدوا إلى تدوينها، فهم يستطيعون الإخبار عن تجاربهم الحياتية، مثل أين كان نشأتهم؟ وكيف كانوا يحصلون على قوتهم؟ هذه المعلومات هامة جدًا بالنسبة لتاريخ الفرد، ويمكنها أن تبين كيف يحدث تغير الثقافة عبر مرور الزمن.

إن مكونات التاريخ الشفاهي هي مكونات التراث الشعبي من: الحكايات، والقصص، والسير الشعبية، والأمثال والحكم، والغناء، والشعر. ومن البديهي أن التاريخ الشفاهي لا يعنى بالترتيب الزمني للأحداث أو تسلسلها، فرواة التاريخ الشفاهي لم يحفلوا بالتحديد الزمني، فهذا التاريخ يحكي عن أخبار جرت رأى الناس أنها مهمة دونما اهتمام بتحديد وقت الحدث. هذه المادة مع إخضاعها للبحث والنقد التاريخي، ووضعها في سياق بيئتها الاجتماعية والتاريخية والجغرافية، يمكن أن تسد بعض الفراغ التاريخي، وتفسر بعض الظواهر الاجتماعية، فتعطينا صورة حية للماضي، أو تجعل الماضي حيًا ينبض أماننا.

في الحقيقة إن التاريخ الشفاهي يسد كثيرًا من الثغرات التاريخية التي سكنت عنها المصادر، كما أنه يعطينا تاريخًا للجماعات والقرى التي لم تتناولها المصادر التاريخية أساسًا، أو أن ما ورد بشأنها كان طفيفًا. ويمكن القول بأن التاريخ الشفهي هو عمل "طارئ" ينقذ الشهود والأحداث والحكايات من الاختفاء والتلاشي، فموت الشاهد يعني موت الحكاية التاريخية وتفاصيلها وموت جزء من حقيقة الحدث بطبيعة الحال. ونرى أن الرواية الشفهية عندما تتوفر فإنها تُثري الرواية التاريخية الموثقة وتعطيها بعدًا إنسانيًا فيه آمال وآلام؛ وليس مجرد سرد للوقائع والأحداث بطريقة لا حركة فيها ولا شعور.



بقلم

رئيس التحرير

مقدمة

لقد استقر عند معظم النقاد الغربيين أن مصدر نزعة التفكيك هو اللاهوت اليهودي. وأكثر من ذلك أن المشتغلين بهذه النزعة (التفكيك)، اعترفوا بأن مصدرها اللاهوت اليهودي، وإن أنكر بعض المشتغلين بها من اليهود، يهوديته كدين. فإن اليهودية تبقى المحرك الوجداني لهم جميعاً. فالمصدر اليهودي للتفكيك حاضر وواضح، ولست بحاجة لإقامة الدليل عليه.

الاهداف والمنهجية

تهدف هذه الدراسة إلى توضيح وتفصيل الحضور اللاهوتي اليهودي في الفكر المعماري، الذي تغلغل إلينا من خلال المنتج الثقافي الغربي، فانتشر في ثقافتنا العربية انتشار النار في الهشيم. وذلك في محاولة للتنبيه على العدمية التي يتضمنها التفكيك لتجنبه فكرياً وممارسة، ولمنع استقراره كمكون في ثقافتنا وفكرنا المعماري تحديداً. ولتحقيق ذلك سأعرض للتفكيك، ثم للاهوت اليهودي، ثم للمفاهيم اللاهوتية التي وظفها وسوقها المشتغلون اليهود بالتفكيك، ثم لمفردات التفكيك المعمارية، مبينا صلتها بالمفاهيم اللاهوتية اليهودية، حسب ما ورد في المصادر اليهودية والغربية.

النفكيك

من المتفق عليه أن التفكيك لا تعريف^(١) له، أي أنه غير مصاغ في منظومة فكرية^(٢)، فلا يمكن تصنيفه كحركة فكرية نقدية، أو مدرسة، أو اتجاه، أو طراز معماري، ولا حتى منهج، وهو بالتأكيد ليس نسقاً. لأن هذه المصطلحات والمفاهيم لها بنية فكرية وشروط تكوين وما يصنف تحتها من ظواهر يجب أن يمر بمراحل ثلاث لتشكل بنيتها الفكرية وهي: أن يكون لها بداية، أي مشروع فكري تحت التأسيس، وأن تمر بمرحلة تشكل فكري لهذا المشروع، إلى أن تصل لمرحلة تكوينه، أي بناء الظاهرة أو المنظومة الفكرية. وهذا ما يتجنبه دعاة التفكيك وعلى رأسهم، مبتدع التفكيك، جاك دريدا Jacques Derrida لأنهم يعتمدون على "مفهوم"^(٣) (مفردة) "الاختلاف والإرجاء la différance"، فليس ثمة هدف منشود سوى الهدم والتقويض. فالاختلاف يوحي بانعدام المنهج وعدم الرغبة في الوصول إلى نتيجة محددة، والإرجاء يشي بلا نهائية القصد، وبعدم الرغبة في الوصول إليه. لأنه أمر غيبي يتعلق بالإرادة الإلهية اليهودية، طبقاً لزعم التقاليد الدينية اليهودية، وبمجيء "الماسيح" (المسيح اليهودي) المخلص، ونزول الهيكل المزعوم. فمجيء المخلص سينهي الإرجاء، أي سينهي الرحلة اللانهائية للدلالات في تفسير النص أو النصوص، ويستقر المعنى. ونزول الهيكل المزعوم سينهي حالة الفوضى والتخبط وانعدام الشكل في ممارسة عمارة التفكيك وإدراك عناصرها المعمارية، وسيحقق إنتاج "العمارة القادمة، المكتملة التكوين، والمنتظمة الأشكال"، لأنها مرجأة، ولن تحقق إلا بنزول الهيكل المزعوم، حسب زعم دعاة التفكيك المبني على زعم التقاليد الدينية اليهودية، كما سأبين لاحقاً عند الكلام عن مفردات وتقانات التفكيك.

إذن ماذا نسمي التفكيك؟ لنقل توفيراً للوقت: أنه نزعة إنتقامية، تقويضية، تدميرية، هدمية، ترمي إلى الانتقام^(٤) من الثقافة المسيحية الغربية وتقويضها بالدرجة الأولى، ثم من الثقافة العالمية ككل. والثقافة العربية الإسلامية ليست استثناءً، فهي مستهدفة بنفس القدر



نزعة التفكيك في العمارة وجذورها التلمودية والقبالية اليهودية



د.ر. بديع العابد

معماري استشاري وعميد كلية هندسة
العمارة (السابقة) - جامعة الإسراء - عمان
ناخب رئيس الجمعية الأردنية لتاريخ العلوم
المملكة الأردنية الهاشمية

badi@go.com.jo

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

بديع العابد، نزعة التفكيك في العمارة وجذورها
التلمودية والقبالية اليهودية. - دورية كان التاريخية. -
العدد الثاني عشر؛ يونيو ٢٠١١. ص ٨ - ١٨.

(www.historicalkan.co.nr)



ولقد وظف دريدا والمعماريون اليهود هذه المفردات المتوطنة^(٥) في المفاهيم اللاهوتية اليهودية ، كمفاهيم علمانية ، حيث وجدت من يضعها ، من بعض المتحمسين من النقاد الغربيين ، في السياق التاريخي للعلمانية. واللافت أنه لم يتم الكشف عن يهوديتها إلا بعد أن استقرت في وجدان المشتغلين بالنقد والعمارة كمفاهيم علمانية. أما بالنسبة للمعماريين ، وعلى الرغم من الإعلان عن يهوديتها مبكراً كما سأوضح لاحقاً ، إلا أنها ما زالت توظف في الممارسات المعمارية خاصة في عالما العربي. وسأعرض لهذه المفردات وأبين أصولها اليهودية بعد أن أعرض للدين اليهودي وأبين موقع هذه المفاهيم ، التي وظفت كمفردات ، فيه فيما يلي من عرض وتحليل.

الدين اليهودي

اليهودية دين سماوي توحيدي^(٦) ، لكنه غير متجانس نظراً لاستيعابه عناصر دينية وطقوس عبادة بعض الحضارات التي تعايش معها اليهود: كالمصرية القديمة ، والكنعانية ، والبابلية. ونظراً لكثرة الخلاف بين أتباع هذا الدين وتعدد فرقهم ومذاهبهم. كما أن التناخ ، الأسم العبري للعهد القديم ، وهو اختصار لثلاثة كلمات عبرية هي: التاء من تورا ، والنون من نفييم ، أي الأنبياء ، والخاء من ختبيم أي الكتب ، يتضمن نصوصاً تنفي صفة التوحيد عن الدين اليهودي وكذلك التلمود. وسأعرض للخطوط الجامعة لهذا الدين وللمفاهيم التي تشكل مصدراً للتفكيك.

من المتفق عليه وطبقاً للرؤيا اليهودية الحاخامية التلمودية أن النبي موسى تلقى توراتين^(٧) أو شريعتين: مكتوبة وشفوية. والتوراتان أو الشريعتان تمثلان الأسفار الخمسة التي نزلت على النبي موسى. والتي تشكل القسم الرئيس من التناخ الذي يتكون في مجمله من ٣٩ سفرًا ، وهي: أسفار التوراة الخمسة ، وأسفار الأنبياء الرئيسيين والثانويين وعددها ٢٣ سفرًا ، والأسفار التاريخية وعددها ١١ سفرًا. ولقد تبنته الكنائس المسيحية الرئيسية الثلاث: الأرثوذكسية ، والكاثوليكية ، والبروتستانتية ، بعد أن زادت عليه الكنيستين الأوليتين ٧ أسفار ، تعرف بالأسفار المنحولة ، ليصبح عدد أسفاره ٤٦ سفرًا ، أما البروتستانتية فتبنته كما هو عند اليهود ، أي لم تزد عليه أي سفر آخر.

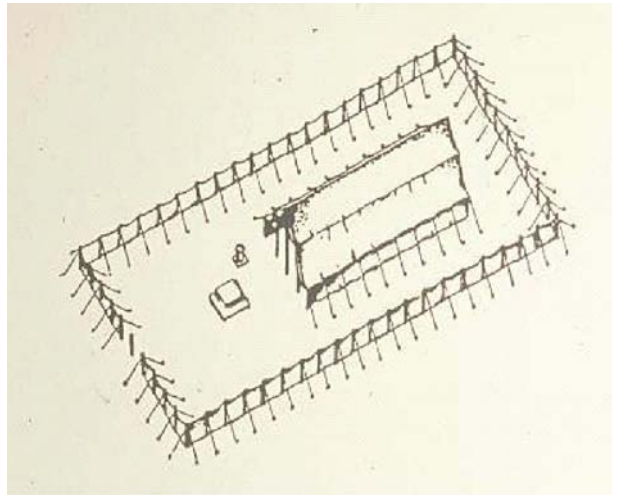
أما الشريعة الشفوية^(٨) فهي (الأسفار الخمسة التي تلقاها الحاخامات من النبي موسى) وشرحوها ودونوا شروحاتهم في التلمود^(٩) ، الذي يتكون من: المشناة ، والجمارة. والمشناة هي تفسير وشروحات التوراة ، والجمارة هي تمة التفسير والشروحات. والحاخامات يعطون لأنفسهم سلطة وقداثة تتساوى بل تفوق سلطة الإله ، وهذا النوع من الحلول يعرف بالحلول الواحدي^(١٠) الذي يساوي بين الخالق والمخلوق ، بل يتفوق المخلوق على الخالق قدرة. ولهذا جعل بعض الحاخامات من المشناة مرجعاً أقوى من التناخ (الوحي الإلهي) ، لأن المشناة صورة متأخرة للشريعة ، جاءت متأخرة عنها ، على حد زعمهم. ثم تعاطم مفهوم الحلولية^(١١) ليحل الإله في الإنسان ثم يحل في بعض الظواهر الطبيعية ، ثم يحل فيها جميعاً ، حتى يصبح حالاً في كل شيء (الإنسان والطبيعة) وأنه ، أي الإله ، لا وجود له خارجها ، لكنه يظل محتفظاً باسمه. وهذه الظاهرة تعرف "بحلولية شحوب الإله". حيث تمحي الثنائيات ، مثل: المقدس والمدنس ، الخير والشر ، الفضيلة والرذيلة... الخ ، ولا يبقى منها سوى الظلال أو الآثار والألفاظ. ثم تمحي الثنائيات تماماً ويخفي الإله ، في

بل أكثر ، لأسباب تتعلق بالانتماء الديني ، وبالصراع العربي الإسلامي من ناحية واليهودي من ناحية أخرى على فلسطين.

إذن التفكيك كنزعة إنقاصية ، تقويضية ، تدميرية ، هدمية ، توظف مفاهيم تلمودية قبالية كآليات وتقانات نقدية لتفسير النصوص: الدينية ، والأدبية والفكرية ، والفلسفية ، ونصوص الأدب المعماري ، وباقي المنظومات الفكرية ، تفسيراً تقويضياً ، تدميراً ، هدمياً ، للمعاني والمفاهيم التي تتضمنها نصوص المنظومات المشار إليها في محاولة لتدمير النظم العقدية ، والعقائدية ، والمعرفية ، في العالم. وذلك على قاعدة أن النص يجب أن لا يستقر على تفسير محدد ، بل إلى تفاسير متعددة ، متناثرة ومبعثرة ، ولا نهائية. وتعدد هذه التفاسير تتعدد الدلالات وتبقى الدلالة الحقيقية ، أو المعنى الحقيقي ، مرجأً لحين مجئ المخلص كما ينت.

وفي العمارة ، التي يشهد التقويض والتدمير والهدم في ممارستها ، أي إنتاجها ، حضوراً أظهر من اللغة ، عمد المعماريون اليهود إلى خلق فوضى تركيبية في تكوين الأشكال المعمارية من خلال خلخلة دلالات ومعاني العناصر المعمارية المكونة للأشكال ، ومن ثم تقويض الأشكال المعمارية برمتها ، فحيطان واجهات المباني "مطوية" ، وأشكال الفتحات غير منتظمة ، وأعمدة المباني معلقة وفي بعض الأحيان لا تصل الأرض ، وأشكال المباني ككل تظهر وكأنها ركام ناتج عن دمار.

ونزعة التفكيك هذه يهودية المنشأ ، ابتدأت في النقد الأدبي على يد اليهودي دريدا ، وعرجت على العمارة وروج لها مجموعة من المعماريين اليهود الأمريكيين ، أخص منهم: بيتر ايزنمان Peter Eisenmon ، وفرانك جيري Frank Gehry ، برنارد تشومي Bernard Tschumi ، دانيال لبسكايند Danial Libeskind ، وستانلي تايجرمان Stanly Tigerman ، وغيرهم الكثير. وانضم لهذه الجوقة الكثير من المعماريين الغربيين ، والعرب من راكبي الموجات ومتبني الصرعات الغربية ومجتري المعرفة. ولكن هذه المرة الصرعة يهودية مرتبطة بالوعود الإلهية المزعومة ، والعمارة القادمة (المنتظرة والمرجاة) The Architecture of Becoming.



صورة (رقم - ١)

تصور لخيمة الاجتماع - المعماري الفرنسي لوكوربوزيه
عمارة اللامكان - عمارة الطوي - العمارة اللاصنمية - طبقاً لنزعة التفكيك

الطرح القبالي يعتبر التوراة مخطط الإله للخلق^(١٧)، وكل كلمة فيها تمثل رمزاً، وكل علامة أو نقطة تحوي سرّاً داخلياً، ومن ثم تصبح النظرة الباطنية الوسيلة الوحيدة لفهم أسرارها. وطبقاً للقبالة فإن التوراة كتبت بناً سوداء على نارٍ بيضاء^(١٨)، وإن النص الحقيقي هو المكتوب بالنار البيضاء. وهذا يعني أن التوراة الحقيقية مختفية لا يدركها ولا يستطيع قراءتها سوى كبار المفسرين. كما يقول القباليون أن الأبجدية العبرية تنطوي على معانٍ خفية، لا يعرفها إلا الخبيرون بالقبالة. وبذلك تصبح كلمات التوراة مجرد علامات أو دوال، تشير إلى قوى ومدلولات كونية وبنى خفية يستكشفها مفسر النص ويشكلها حسب هواه، فالتوراة بها ٦٠٠,٠٠٠ معنى أو وجه. والمفسر يستنطق ويفسر التوراة حسب ما يريد من مدلولات. وهذا يعني موت النص، وسيطرة المفسر، ومولد الناقد وهميته، واختفاء الحدود، وتلاشي المقدس، ولا نهائية الدلالات. وهذا أكبر مصدر للتفكيك، فمن هنا جاءت المفردة الفرنسية *la difference* التي تحتها دريدا، والتي تعني (الاختلاف والإرجاء)، لأن كل دال يختلف عن الدال الآخر ومع هذا فهو على صلة مع كل الدوال الأخرى، إلا أن معناها النهائي مرجأ، لكن آثاره قائمة، فهو حاضر غائب، ومن هنا أيضاً جاءت مفردة الأثر *Trace* في التفكيك. كما يمثل الموقف القبالي مفهوم الحاضر الغائب *The Presence Absence*. وهذه نفسها تمثل جزءاً من مفردات التفكيك بالعمارة فالأشكال المعمارية يجب أن تكون مختلفة، تمثل الحاضر الغائب بأشكالها المختلفة غير المنتظمة التي ستنتظم في مرحلة لاحقة، وهي ما يسميها المعماري اليهودي بيتر أيزنمان "بالعمارة القادمة أو المنتظرة" *The Architecture of Becoming*. التي ستكتمل عند نزول الهيكل المزعوم من السماء، حسب نبؤة حزقيال. وتتواصل القبالة في طرحها الحلولي^(١٩) لتشخص الواقع اليهودي، وعلاقة اليهود بالإله اليهودي ضمن ثلاثة مراحل وهي:

الانكماش	تهشيم الأوعية	الإصلاح
Tizm Tzum	Chevirat Hakelime	Tikkun
Contraction	Breaking The Vessels	Restoration
وحدة الإله مع "شعبه"	الشتات اليهودي	إعادة وحدة الإله و"شعبه"

١- فالحالة الأولى، الانكماش^(٢٠)، تسميم تسوم *Tizm Tzum* كما وردت في المדרاش، قبل القبالة، تعني انكماش الإله حتى يدخل غرفة قدس الأقداس في الهيكل المزعوم، حيث يخترق السقف من لا فتحة، ثم يجلس على مقعد الرحمة الذي هو غطاء تابوت العهد ليسكن مع "شعبه". ثم وسع اسحق لوريا *Isaac Lauria* في القبالة هذا المدلول الحلولي، ليصبح الانكماش هو انكماش الخالق إلى نقطة داخل نفسه، ثم تصدر عنه التجليات النورانية العشرة^(٢١) وتتم عملية الخلق. ومن منظور لوريا القبالي أن الخالق كان يملأ الوجود، باعتبار أن الذات الإلهية لا نهائية ولا تقبل التجزئة، ولكي يتم الخلق كان لا بد أن تنكمش هذه الذات لتسمح بمكان للكون وموجوداته من المخلوقات، وهذا في رأيي يمثل عقدة المكان عند اليهود. وهناك رأي آخر يذهب إلى أن الانكماش هو محاولة من جانب الخالق لا لخلق فراغ وحسب، وإنما لتطهير ذاته التي كانت تضم عناصر غير إلهية، وأن عملية توحيد الذات الإلهية وتخليصها مما بها من أدران ما هي إلا عملية تاريخية تستكمل في نهاية التاريخ، وهذا يتصل

"حلولية موت الإله" كما هو الحال في الحلولية الصهيونية^(٢٢) باتجاهها العلماني الوثني التي تحل فيه الذات القومية محل الذات الإلهية. وضمن هذين الحلولين يظهر الحلول القبالي^(٢٣) *Kabala* الذي يساوي بين الخالق والمخلوق. وفرقة القبالة ظهرت في القرن الثاني عشر وسيطرت على المشهد الديني اليهودي في منتصف القرن السابع عشر، فشككت الخلفية الدينية اليهودية في عصر الاندماج، وهو عصر التنوير الأوروبي^(٢٤) الذي سمح لليهود بالخروج من الغيتو والاندماج بالمجتمعات الأوروبية الغربية والإسهام في نهضتها الحضارية. ولقد لعب المفكرون اليهود دوراً مميزاً في علمنة^(٢٥) الفكر الأوروبي مستندين إلى تجربتهم الحلولية الغنوصية التي تتحرر من قدرات الإله وسيطرته على الكون، وتساوي بينه وبين المخلوق. وكان يحفزهم في هذا الأمر مجموعة عوامل أهمها: رغبة النخبة الأوروبية في التخلص من سلطة الكنيسة، والرغبة اليهودية في التميز المصحوبة بشهوة الانتقام من المجتمعات الأوروبية التي اضطهدتهم طوال فترة الشتات. وسبب ثالث هو الحضور اليهودي في اللاهوت المسيحي، فالعهد القديم يشكل إلى جانب العهد الجديد الكتاب المقدس الذي يؤمن به المسيحيون، وسبب رابع هو ظهور الرأسمالية الأمريكية التي تبنت العلمنة ونحت الكنيسة، فأتاحت فرصة لليهود لنشر أفكارهم والترويج لها بحرية أكبر لتساوقها مع المفاهيم العلمانية. كما أن الكنيسة البروتستانتية، وهي الأقوى حضوراً في الولايات المتحدة متحالفة مع اليهود، وتحديدًا مع الاستيطان اليهودي في فلسطين، التي تتوافق مع رؤيا يوحنا اللاهوتي في العهد الجديد، التي تشترط وجود اليهود في فلسطين لمجيئ "الميسيا" (المسيح المسيحي) لتحقيق الخلاص بعد انتصاره في معركة هرمجدون على قوى الشر. ضمن هذا النشاط الفكري طرحت اليهودية نزعة ما بعد الحداثة^(٢٦)، التي مهدت بها لنزعة التفكيك، التي بدأت في النقد الأدبي في ستينيات القرن الماضي، وفي العمارة بعدها بعقدين من الزمان، أي في ثمانينات القرن الماضي. مستندة في ذلك إلى الطروحات الحلولية اليهودية وأهمها الطرح القبالي، الذي يقرب المسافة بين الإنسان والخالق إلى حد إلغاء الخالق. وهذا يلتقي مع الطرح الصهيوني في لاهوت موت الإله الذي يقابله "لاهور البقاء"، أي بقاء "الشعب" اليهودي.



صورة (رقم - ٢)

تصور لخيمة الاجتماع - المعماري اليهودي لين ريتيمير
عمارة اللامكان - عمارة الطوي - العمارة اللاصنمية - طبقاً لنزعة التفكيك

مضمون بغير أخلاق. فالإصلاح يهدف إلى تقريب اليهود إلى الخالق للتوحد معه لكي يصل إلى وحدته لكي يتم التحكم فيه وتوجيهه ليتحقق الخلاص. وهذا يعني:

- ١- أن الإرجاء قائم ما دام الخلل الكوني قائماً
 - ٢- وأن لانهاية عالم الدلالات قائمة ما دام الخلاص غير محقق.
 - ٣- وأن المعنى لن يكتمل ما دام الإله مبعثراً وغير متحد.
 - ٤- وأن العبارة تبقى فاقدةً لتمامها، واكتمالها، وانتظام شكلها، ويفقدها، حتى يتحقق الخلاص وينزل الهيكل المزعوم كما (الصورتين رقم: ١٢-١٣) في المكان الذي يحدده الإله.
- عندها ينتهي الشتات، ويعود الوضع إلى المرحلة الأولى، مرحلة الإنكماش، التي تمثل الاستقرار. وينزل الهيكل المزعوم يتحدد المكان، ويكتمل الشكل، فتنتهي حالة "الطوي والفوضى التركيبية في العمارة"، ويتحد الإله مع "شعبه" أي مع اليهود. (الطوي يعني ثني خيمة الاجتماع — معبدهم المتنقل في التيه — ونقلها من مكان إلى آخر — كما في الصورتين رقم: ١-٢)، وتنتهي كذلك حالة التناثر والبثرة والفوضى التركيبية في الأشكال المعمارية. فالخلاص هو الاستقرار في المكان وارتباط الإنسان به. وهذه الحالة لا يعرفها اليهود، لأن التوراة نزلت في لا مكان، واليهود على مدى تاريخهم، إن كان لهم تاريخ، لم يستقروا في مكان، فلم يحققوا أي حضور جمعي ودائم في المكان، حتى أنهم لم يتركوا أي أثر Trace في أي مكان. فخيمة الاجتماع تطوى وتنقل معهم في حلهم وترحالهم، وهيكلهم المزعوم ليس سوى نبوة^(٢٦)، لا وجود له على أرض الواقع، ومن ثم فلا أثر له. فعمارة الهيكل المزعوم حاضرة في آمالهم وأذهانهم كنبوة، وغائبة كحقيقة مادية وميتافيزيقية، ولن تتحقق إلا بالخلاص الموعود. وبصرف النظر عن صحة أو وهم الخلاص، فالعمارة كحقيقة مادية وميتافيزيقية في النزعة التفكيكية التدميرية التقويضية الهدمية اليهودية، حالة مرجأة، منتظرة وقادمة. ومن هنا نحت المعماري اليهودي الأمريكي بيتر أيزنمان مفردة "العمارة القادمة"^(٢٧) The Architecture of Becoming.

بمفردة الإرجاء في التفكير. كما أن الانكماش في التفكير يمثل الاختفاء أو الغياب الكامل للإله الذي يعقبه الحضور الكامل وصدور التجليات النورانية. فالانكماش (التسييم تسوم) تمثل مفهوم الحاضر الغائب في اللاهوت اليهودي التي يشكل بدوره مفردة أساسية في نزعة التفكير. ويعقب حالة الانكماش هذه حادثة تهشيم الأوعية، التي ستكون موضوعنا التالي.

٢- تهشيم الأوعية، شفيرات هيكليم^(٢٨)، Chevirat Hakelim وهو مفهوم أساسي في القبالة، وتقع هذه الحادثة أثناء عملية الخلق، حيث تخرج من عيون الإنسان الأصلي أشعة النور الإلهي على شكل شرارات كان من المفترض جمعها في أوعية، لكن هذه الأوعية كانت أضعف من أن تتحمل هذا النور، فتهشمت وتناثرت وتبعثرت. هذه الحادثة فكرة حلولية ترمز إلى الشتات اليهودي. وهي الحالة التي يريد دريدا وغيره من النقاد والمفكرين والمعماريين، اليهود فرضها على البشرية من خلال التفكير، إنتقاماً من الإله "المسؤول عن تشريدهم وتشيتيتهم"، وانتقاماً ممن ساهم أو سكت عن تشيتيتهم. ومن هنا جاءت مفردة الإرجاء في التفكير، وارتبطت بانتهاء حالة الشتات والتناثر شمل اليهود في فلسطين بمجيئ "الماشيح" (المسيح اليهودي) المخلص، عندما يحل الإنسان اليهودي في الإله ويسيره طبقاً لرغباته. هذا المفهوم الحلولي أخذ صورة أكثر إغراقاً في الحلولية عند الحركة الصهيونية التي تتبنى حلولية "شحوب الإله" حيث يتوحد الإله مع المادة ("الأرض المقدسة — الشعب المقدس") ثم يضمير ويشحب ويصبح لا أهمية له، لتنتهي حلولية الصهيونية بدون إله، ومن هنا جاءت العلمانية الصهيونية التي تحالفت مع العلمانية الأوروبية والرأسمالية الأمريكية. والصهيونية هي التي أخذت على نفسها تحقيق (الخلاص) فعهدت لنفسها القيام بدور البقية الصالحة المناط بها تحقيق عملية إصلاح الخلل الكوني الناتج عن تهشيم الأوعية والمعروفة بالتيقون (الإصلاح) التي ستكون موضوعنا التالي.

٣- إصلاح الخلل الكوني — التيقون Tikkun إصلاح الخلل الكوني^(٢٩) أو الخلاص في الغنوصية (الحلولية) هو عودة الإنسان باعتباره شرارة إلهية إلى الوحدة الإلهية، وعودة الشرارات هو كمال للذات الإلهية وخلاص لها، لأن الإله مشتت كاليهودي طبقاً للقبالة، ولأن في خلاص الإنسان خلاص للإله. وهذا أيضاً مفهوم الخلاص أو الإصلاح عند القبالة، أي عودة الإنسان إلى بداياته النورانية وعودة "الشعب" اليهودي إلى أرض الميعاد والتحامه بها. وهي عودة تعني أن الإله ينهي حالة تناثره وتبعثره ويعود لوحده الأصلية. وهذا بدوره يمثل الحلولية القبالية التي يحل فيها الإنسان في الإله، ويسير فيها الإنسان الإله طبقاً لرغباته.

والخلاص عند الغنوصيون لا يتم بالتوبة والغفران وإنما من خلال البحث عن الصيغ السحرية المناسبة، فلا وجود للأخلاق في عالم الخلاص. وتتبنى القبالة هذا المفهوم، فهي تهدف إلى حل الطلاسم وكلمات التوراة بالجيما تاريا^(٣٠) Gematria (أو الجمترية كما يسميها السامرة في مدينة نابلس في فلسطين- وهي نظام يحدد قيمة رقمية لكل حرف في اللغة العبرية) للوصول إلى الخالق، وإلى التوراة الخفية، أي الغنوص الذي عن طريقه يمكن التحكم في العالم. والإصلاح يتم من خلال إتباع اليهود الأوامر والنواهي التي تحولت إلى شعائر مجردة تشبه التعويذات، وما يهم فيها هو طريقة أدائها لا مضمونها الأخلاقي. لأن المضمون الأخلاقي طمس تماماً وحل محله



صورة (رقم ٣ -)

بيت من تصميم المعماري لاييت — محاولة مبكرة للتفكيك تظهر بعض تقانات التفكير كالتوي والعلاقة بالمكان والجاذبية وبين البينين

وضمن هذا التناقض في تحقيق الخلاص ، وتحقيقاً للرغبة اليهودية في الانتقام من مضطهديهم ، فإن نزعة التفكيك تكون قد دمرت وقوضت ثوابت منظومة الإيمان وما تتضمنه من قيم وأخلاق ومعاني ، واحتزلت العمارة إلى أثر وأفرغتها من حقيقتها المادية والميتافيزيقية . وسأعرض فيما يلي لمفردات التفكيك مبيناً جذورها اللاهوتية اليهودية ، التي أشرت لبعضها سابقاً في هذه الدراسة .

مفردات التفكيك المعمارية

ابتداءً يتوجب التنويه أن القسم الأكبر من هذه المفردات موظف في النقد الأدبي ، مع استثناءات محددة اقتضت على العمارة . وعلى الرغم من توضيحي ، فيما سبق من عرض وتحليل ، للجذور اللاهوتية اليهودية لنزعة التفكيك ومفرداتها ، إلا أن المعماري اليهودي الأمريكي ستانلي تايجرمان Stanly Tigerman عرض للنزعة التفكيكية وبين أصولها اللاهوتية اليهودية بمراحلها الثلاث التي عرضت لها سابقاً ، نقلاً عن الناقد اليهودي الأمريكي هارولد بلوم Harlod Bloom ، الذي عرض لها في كتابه القبالة والنقد *Kabala & Criticism* . ولقد ألبس تايجرمان هذه المفاهيم مفردات معمارية ونشرها في مقال^(٣١) بعنوان: البناء ، التفكيك ، إعادة البناء Construction (De) Construction (Re) Construction ، والمراحل الثلاث ورديفاتها من المفردات المعمارية التي توضح الجذور اللاهوتية اليهودية طبقاً لفرقة القبالة هي:

الانكماش	تهشيم الأوعية	الإصلاح
Member	(Dis) Member	(RE) Member
Construction	(de) Construction	(re) Construction
وحدة الإله مع "شعبه"	الشتات اليهودي	إعادة وحدة الإله مع "شعبه"
وحدة الظاهرة (المعمارة)	التفكيك (تفكيك المعمارة)	إعادة وحدة الظاهرة

ومن مرحلة الشتات انبثقت النزعة التفكيكية كما بينت ونحتت مفرداتها النقدية والمعمارية . والجدير بالذكر أنه قبل التفكيك كان للشتات حضور في الحياة اليومية اليهودية فرضه حاخامات التلمود كممارسات^(٣٢) يلتزم اليهود بتطبيقها لتذكيرهم "بدمار القدس" المرتبط بالشتات ، وهذه الممارسات تنص على الآتي:

١- إذا بنى اليهودي بيتاً يتوجب أن يترك مساحة ذراع مربع عند المدخل بدون قصارة ودهان . وإذا كان مستأجراً يتوجب عليه أن يدهن أو يصبغ ذراع مربع عند المدخل باللون الأسود . وقد طبق هذا الطقس في الكنس اليهودية أيضاً ولكن على الحائط الغربي بها ، للتذكير بدمار القدس المصاحب للشتات .

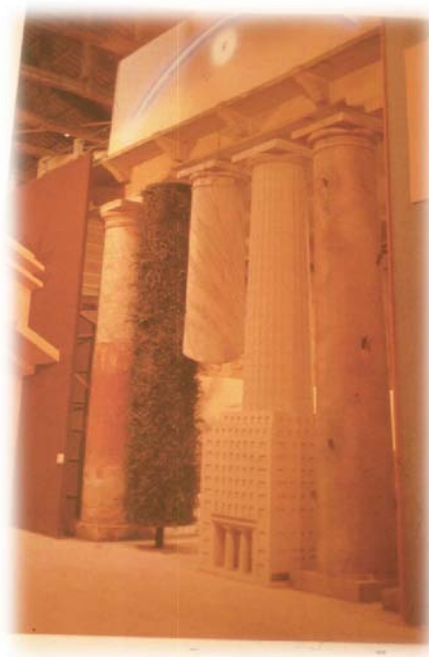
٢- إذا عمل اليهودي وليمة عليه أن يقدم بها طبقاً مالحاً أو حامضاً للتذكير بدمار القدس .

٣- على كل يهودية تزين بالمجوهرات أن تكسر بها فصاً للتذكير بدمار القدس .

٤- وفي عقود الزواج بمدينة البندقية كان يكتب بها طبقاً لتعليمات الحاخامات اليهود: "سأضع القدس فوق متعتي الشخصية" ، إضافة إلى المزمور رقم ١٣٧ الذي يقول: "إن نسيك يا أورشلیم

كما أن باقي المفردات التي وظفها دريدا في النقد الأدبي ، والتي أشرت لبعضها سابقاً ، مستقاة من اللاهوت لليهودي ، وأكرر هنا مفردة الأثر المرتبطة بالنص في النقد الأدبي ، وبشكل المباني والأماكن التي تتموضع عليها في العمارة . وتفكيك العمارة يفرض اختصار حضورها ، وحضور عناصرها المكونة لها ، في المكان إلى أثر ، كما سأبين عند عرضي لمفردات التفكيك في العمارة التي تداخلت مع مفردات النقد الأدبي التدميري التقويسي الهدمي . هذه النزعة ، أي التفكيك ، تمثل حقيقة معاشة في الوجدان اليهودي . فالمراحل الثلاث تحدد علاقة اليهود بالإله من وجهة نظر فرقة القبالة . فمرحلة الانكماش تمثل وحدة الإله مع "شعبه" أي اليهود . والمرحلة الثانية تهشيم الأوعية ، ترمز إلى غضب الإله على "شعبه" وتخليه عنهم والتسبب في تشتيتهم ، عقاباً لهم على عصيانهم . والمرحلة الثالثة ، الإصلاح تمثل حالة مرجأة لإعادة ترتيب العلاقة بين الإله واليهود طبقاً لأساق حلولية متعددة ، أقواها وأظهرها حضوراً الحلولية القبالية ، التي تقول بوجود بقية صالحة^(٣٨) في اليهود ستقوم بترميم العلاقة بين اليهود وإلههم ، ولكن بعد تجريده من قدراته وتمكين اليهود من استغلالها لصالحهم وتوظيفها لتحقيق الخلاص .

واللافت للنظر أن الحركة الصهيونية تبنت مفهوم البقية الصالحة ، وأخذت على عاتقها تحقيق الخلاص ، بعد أن تبنت: لاهوت موت الإله أو يهودية بدون إله ، والمفهوم الدارويني^(٣٩) "البقاء للأصلح" النابع أصلاً من المفهوم اليهودي للبقية الصالحة . وعمدت إلى تنفيذ مخطط الخلاص والعودة إلى فلسطين ، دون أي اعتبارات أخلاقية أو أي التزام بالمواثيق والشرائع الدولية ، وخلافاً للفرق اليهودية الأرثوذكسية كناطقري كارتا التي تنتظر مشيئة الإله لتحقيق الخلاص ، وإعادة وحدة الإله مع "شعبه" ، والجدير بالملاحظة هنا أن الإله في الدين اليهودي إلهاً حصرياً^(٤٠) ، أي خاص باليهود فقط ، "فهم رضوا به إلهاً وهو رضي بهم شعباً" .



صورة (رقم - ٤)

عمود معلق بالسقف وآخر على شكل شجرة - محاولة مبكرة للتفكيك تظهر بعض تقانات التفكيك كالحاضر الغائب ، وتعدد الدلالات وإنهاء الرمز

هذه المفردات ذات المصدر اللاهوتي اليهودي (نحتت على يد دريدا في بدايات ستينيات القرن الماضي ووظفت في النقد الأدبي ، ثم وضفت في الأدب المعماري لتفسير الممارسات المعمارية في ثمانينيات القرن الماضي وحتى الآن ، حيث كان المعماريون اليهود يسيطرون على المشهد المعماري في الولايات المتحدة) متداخلة ببعضها البعض. وتوظف كتقانات وآليات تقويض وهدم ، ضمن بني وتراكيب المنظومات: الدينية ، والأدبية ، والفكرية والفلسفية ، والمعمارية من قبل المختصين اليهود ، ومن تبعهم في المراحل اللاحقة ، (والصور رقم: ٣-١١) توضح تطبيقات متباينة ومختلفة لهذه المفاهيم.

واللافت أنه في بداية نحتها وتوظيفها معمارياً من قبل اليهود استفزت بعض المعماريين الأوروبيين والأمريكان غير اليهود ، ففي حوار بين المعماري للكسمبوري ليون كراير Leon Krier وبيتر أيزنمان ، بدأ الأول الحوار^(٣٤) بالإعراب عن أن الأوضاع المعمارية الحاضرة (الثمانينيات من القرن الماضي) تعاني من غموض في مفردات الأدب المعماري وفوضى سائدة ومنتشرة في دلالاتها وحمولاتها من المعاني تقف في طريق وضوح التفكير المعماري والبيئي. وسأقتبس النص^(٣٥) باللغة الإنجليزية:

“ At present, [a] lack of clarity in vocabulary, a confusion of terms and the wide spread use of strictly meaningless jargon stand in the way of clear architectural and environmental thinking ...”.

هذا حدث قبل أن يعلن عن يهودية هذه المفردات في الأدب المعماري بينها كان الإعلان عنها مبكراً في النقد الأدبي ، فهارولد بلوم نشر كتابه القبالة والنقد Kabala & Criticism سنة ١٩٧٥ ، حيث وضع فيه الأصول القبالية اليهودية لهذه المفردات. وسأوضح فيما يلي التداخل بين هذه المفردات.

فالمكان^(٣٦) (ماقوم) بالعبرية يختلف في مدلوله ومعناه عن الكلمات التي تعني مكان في اللغات الأخرى. فالمكان في التقاليد اليهودية يوجد في كل مكان ، ويعني كل مكان ، ولا يعني مكان محدد بعينه ، لأنهم بدو رحل ولا جذور تربطهم بالمكان. فمن أور بالعراق ، إلى فلسطين ، ثم إلى مصر ، ثم إلى فلسطين ، ثم إلى شتات دائم وقائم حتى يومنا الحاضر ، فالصلة بين الروحي والفراغي مقطوعة كلياً ، فالتوراة نزلت في لا مكان ، وبالتالي لا قدسية للمكان في التقليد اليهودي.

ومن هنا جاء الصراع بين اليهود الأرثوذكس ، ومنهم فرقة ناطوري كارتا وبين الصهيونية على قدسية مدينة القدس وتحديداً على قدسية حائط البراق. فبينما ترى فرقة ناطوري كارتا أن قدسية المكان ستحقق في مرحلة لاحقة وبمشيئة إلهية ، تأخذ الصهيونية على مسؤوليتها تحقيق قدسية المكان وعدم انتظار "الماشيح" ونزول الهيكل المزعوم. وما بين الغياب المطلق لقدسية المكان والحضور المنشود لها ، نرى فرقة المدراش تقول بحضور وغياب قدسية المكان ، مستندة في ذلك إلى سفر نشيد الإنشاد ، (٢-٩): "هو ذا واقف وراء حائطنا يتطلع من الكوى ، يوصوص من الشبابيك". وقد فسروا "هو" بالإله ، و"الحائط" بحائط البراق. ومن هنا جاءت قدسية المكان عند حاخامات المدراش والتلمود ، ومن هنا أيضاً جاء مفهوم الحاضر الغائب في اللاهوت اليهودي الذي شكل مفردة تفكيكية سأعرض لها لاحقاً ، فالقدسية

تنسى يميني ، ليلتصق لساني بحنكي إن لم أذكرك ، إن لم أفضل أورشليم على عظيم فرحي ...”.

هذه الممارسات أسهمت بنزعة التفكيك على المستوى اليهودي ، فحضور الشتات في الوجدان اليهودي يجب أن يضل قائماً لإبقاء فكرة الخلاص قائمة ، ولتأجيج شهوة الانتقام. هذان العاملان وظفا في عصر التنوير الأوروبي الذي سمح لليهود بالاندماج في المجتمعات الأوروبية الغربية والإسهام في ثقافتها وثورتها العلمانية ضد الكنيسة والدين ، وقد أسفرت جهود اليهود عن خلق النزعة التفكيكية ونحت مفرداتها^(٣٧) التالية:

- ١- المكان (ماقوم) Place
- ٢- الاختلاف والإجراء Ladifference
- ٣- الشتات Diasporic existence
- ٤- المقدس The holy — das Heilige
- ٥- الصنمية Idolization
- ٦- الإزاحة Dislocation
- ٧- الطوي Folding
- ٨- اللامادية- البعثرة Dematerialization
- ٩- الأثر Trace
- ١٠- الآلية (التراتبية) The Machinic
- ١١- العدمية الباطنية Mystical Nothingness
- ١٢- بين البينين The Interstitial - In Between
- ١٣- الضبابية Blur
- ١٤- نصية العمارة - تحويل العمارة إلى نص Textuality
- ١٥- القراءة الخلاقة Creative reading
- ١٦- الحاضر الغائب The Presence Absence
- ١٧- العمارة القادمة ، The Architecture of Becoming

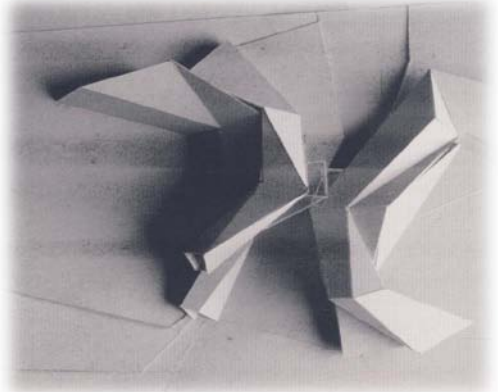


صورة (رقم - ٥)

مجسم لمكاتب شركة نيونثاني - طوكيو اليابان ١٩٨٩ - للمعماري الأمريكي اليهودي بيتر أيزنمان ، محاولة جريئة لتطبيق نزعة التفكيك على مباني التعليمية وظف فيها جميع تقانات التفكيك مع التركيز على تقانة الطوي واللاصنمية

الأشكال المنتظمة (الصنمية) طبقاً لدريدا وايزنمان عمل مخادع وغير حقيقي، ومحاولة سطحية وبائسة لتنظيم عالم لا معنى ولا بناء موضوعي له. وأن كل الأعمال المعمارية السابقة لم تسفر إلا عن خلق نظام اصطناعي، كان نتاج نزوات وأفكار مخجلة. وإنه من الصدق، كما يقول أيزنمان، أن نغبر عن حالة الفوضى التي نعيشها بأشكال معمارية لاصنمية، فوضوية، ومبعثرة، تعمل على عدم تحقيق "الراحة لمستعمليها"، وتفرض عليهم أن يتعايشوا مع الفوضى، والقلق، والتناثر والمبعثرة، الذي تفرضه هذه الأشكال على المستعملين والمشاهدين لها بصورة مباشرة. وبهذا يمكن تخليص العمارة من التزاماتها الاجتماعية والأخلاقية والجمالية، لأنها عوامل خارجية يتوجب، طبقاً لأيزنمان، تحرير الأشكال المعمارية من سطوتها وحضورها، وتخليص العمارة من ثنائياتها، وصنميتها، وتحريرها من حالة الجاذبية التي تربطها بالأرض، لنفي أو على الأقل تسطيط، علاقتها بالمكان.

ومن الوسائل التي يمكن بها تخليص العمارة من العوامل الخارجية المؤثرة عليها هو تحويلها إلى نص كتابي^(٤٣)، وبهذا يمكن تخليصها من معانيها ودلالاتها الرمزية، وتحويل المفردات (العناصر) المعمارية إلى علامات "فتتحول الرؤيا من الشكل إلى العلامات"، فيتم التركيز على العلامات وليس على الرموز المعمارية. وبهذا التحويل تخلص العمارة من قيود المحاكاة وتقليد الجسم الإنساني ومن التماثل والمحورية، لأن العمارة شيء مستقل ذات مرجعية ذاتية، فتتخلص بذلك من الصنمية (الأشكال المنتظمة)، التي تمثل معاني واضحة للقوة والحضور. وتخليص العمارة منها يتوجب تحويل العلامات إلى حالة متداخلة وغامضة بين القوة واللاقوة، بين الحضور والغياب، بين اليقين واللايقين، حتى تصبح العلامة تمثل الشيء ونقيضه ولكنها ليست الشيء المتواضع عليه، أي وضع العلامة (العناصر المعمارية) في حالة بين البينين^(٤٤)، كالعمود المعلق بالسقف والغير مرتكز على الأرض. حالة بين البينين تنفي عقلانية العمارة وتقطع الصلة بالقيم، والمألوف، والمتواضع عليه، والمستقر معناه، وتفرض مفهوم الغياب، وتلقي المادة وحضورها، أي لا تكون مواد البناء معبرة عن حقيقتها ويتم تجريد العمارة من مكوناتها فتفقد شكلها ودلالات عناصرها ومن ثم معناها.



صورة (رقم - ٦)

مجسم لمكتبة لاهوي- جنيف، سويسرا ١٩٩٧ - للمعماري الأمريكي اليهودي بيتر أيزنمان، محاولة جريئة لتطبيق نزعة التفكيك على مباني التعليمية وظف فيها جميع تقانات التفكيك مع التركيز على تقانة الطوي واللاصنمية

مجتزأة، وبلا مكان، لأن حائط البراق^(٣٧) ليس بمكان ولكنه مجاور "لمكان كان مقدساً" وهو الهيكل المزعوم، حسب الزعم اليهودي، وفي كل الأحوال فإن قدسية المكان مرجأة ومنتظرة، لحين مجيء المخلص ونزول الهيكل المزعوم.

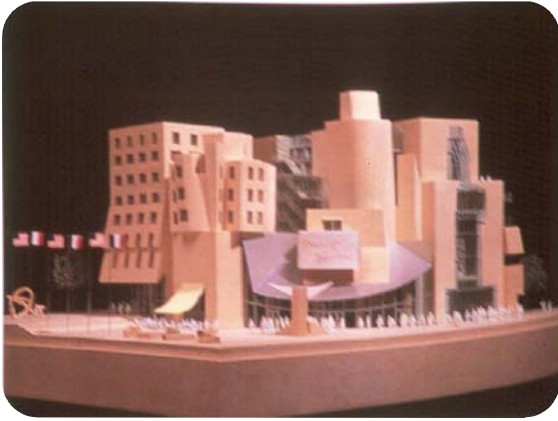
وأما القبالة، التي هي مصدر نزعة التفكيك، فرويتها للمكان وقدسيته أكثر جزئية، وترى أن الصلاة عند حائط البراق تصل بسرعة أكبر إلى الإله، الذي كان حاضراً في المكان المجاور لحائط البراق. ومن هنا تعزز مفهوم الحاضر الغائب^(٣٨) في اللاهوت اليهودي، وعليه فالعلاقة بالمكان وقدسيته مرجأة أيضاً، خلافاً للصهيونية كما وضحت سابقاً. ولقد تمخض عن هذا المفهوم اللاهوتي المختلف والمرجأ للمكان وقدسيته مفردات التفكيك التالية: المقدس، والصنمية، الطوي، واللامادية، الأثر، وباقي المفردات.

فالصنمية^(٣٩) في العمارة رؤيا تفكيكية لعلاقتها بالموقع، أي بالمكان، فارتكاز المباني على الأرض تمثيل للصنم المرتكز على الأرض، والأصنام والأيقونات محرمة في الدين اليهودي، وارتكاز خيمة الاجتماع (مبنى العبادة اليهودي في التيه وحتى عهد النبي سليمان) ما هو إلا ارتكاز مؤقت على الأرض. فالخيمة مثبتة بحبال مربوطة بأوتاد مغروزة بالأرض، فارتباطها بالمكان مؤقت وغير دائم. فالأوتاد تخلع من الأرض في أي وقت، والخيمة تطوى^(٤٠) وتنقل من مكان إلى آخر، فيختفي أثرها^(٤١)، فليس لها أساسات تجذبها إلى الأرض وتبقيها ماثلة كبرج بابل، الذي يمثل قمة الصنمية عند اليهود، لمتانة ارتباطه بالأرض، مقابل هشاشة ارتباط خيمة الاجتماع بالأرض. ولحضور برج بابل في المكان، مقابل "إنهاء" أثر خيمة الاجتماع من المكان، وعدم وجود أي أثر يدل على أي علاقة للهيكل المزعوم في المكان. وكذلك للحضور البابلي المتجذر في المكان مقابل الشتات اليهودي الذي قطع كل صلة له بالمكان.

علاقة العمارة بالمكان يسميها المعماري اليهودي بيتر أيزنمان "بالجاذبية"^(٤٢) Gravity، وهي علاقة غير قائمة بين خيمة الاجتماع والمكان، ولا بين الهيكل المزعوم والمكان. الصنمية والجاذبية يصفهما أيزنمان بالحالة المقدسة والميتافيزيقية في علاقة العمارة بالمكان، بل في العناصر المعمارية مثل الأعمدة المقدسة، والأعمدة الكلاسيكية، ذات الصلة بالجسم البشري، والهيكل التي تحوي تماثيل للإلهة، وكذلك في المديول والنسب، وفي الثنائيات المعمارية مثل: الشكل والوظيفة، الداخل والخارج، التجريد والتجسيم، الفراغ والمصمت (الصلد أو الصلب)، وبالجملة في جميع البنى والتراكيب المعمارية المتواضع عليها والمستقرة في الوعي والوجدان المعماري العالمي.

ويعتقد أيزنمان أن القضاء على أو إلغاء هذه البنى والتراكيب المعمارية سيحرر العمارة من "النظام المرضي والقمعي السائد فيها". سيلغي صنميتها وقواعدها التنظيمية وقبولها الاجتماعي، فعمد أيزنمان وبعض المعماريين لليهود: كفرانك جيري، وتوشيمي ولبسكانيد وتايجرمان وغيرهم، منذ ثمانينيات القرن الماضي على تطوير أشكال معمارية تعبر عن عالم بدون نظام. بها أجزاء من أشكال يصطدم بعضها ببعض بصورة غير مكتملة وعلى غير هدى أو نظام. أشكال "حركية (دينامكية)" مبعثرة غير متزنة أو متوازنة، وبدون ارتكاز واضح في المكان، متداخلة بصورة عشوائية، وبدون تكوين واضح يؤدي إلى شكل منتظم سكوني (استاتيكي) يمكن إدراكه واستيعابه، لأن

هذه العدمية الباطنية^(٤٧) تستمر في تدمير الآلية والتراتبية^(٤٨) للبنى والتراكيب المعمارية المتواضع عليها، وإنتاج عمارة مبهمة، فوضوية، عديمة الدلالات، ضبابية^(٤٩)، ناقصة التكوين ومرجأة الاكتمال. فالضبابية تعمل على إضعاف الحضور (حضور العناصر المعمارية) من أعلى درجاته إلى أدناها، فتجعل الشكل المعماري ومكوناته في حالة بين البينين كما في الصور رقم (٩-١١). فالبناء يوحي بأنه شكل معماري كما يوحي بأنه كوم من ركام ناتج عن دمار، والفتحات توحي بأنها شبائيك ولا شبائيك في ذات الوقت، والحيطان متنية ومطوية وكأنها تعرضت لزلزال، وكذلك باقي عناصر المبنى. والضبابية تهدف إلى تجاهل الطريقة التقليدية في الإدراك الجمعي، وتعمل على مسح وإلغاء الآلية والتراتبية التي تدرك بها المعاني من خلال علاماتها (عناصرها المعمارية) وأشكالها مجتمعة. وتعمل على تغييب حضورها بفرض تقانات التفكيك كالطوي والضبابية وبين البينين ليصل الشكل المعماري إلى حالة العدمية، نتيجة لعدم قدرة المُبْصِر على إدراك الشكل (المُبْصَر) مجتمعاً بل جزئياً وبدون قياس على سابق معرفة بعناصر ومكونات الشكل.



صورة (رقم ٨)

المركز الأمريكي - باريس - للمعماري الأمريكي اليهودي فرانك جيري
محاولة تفكيك تظهر تقانة الطوي وبين البينين واللاصنية

والعدمية الباطنية هي دحض وتقنيد ورفض الوضوح الفكري والمادي والعملي والفني، هي مرحلة عدم الالتزام بالمركز والمحاور والإحداثيات والشبكات. وهي خلق حالة من الاختلاف بين الداخل والخارج، ورفض العناصر المعمارية التقليدية كالأعمدة والحيطان. وعدمية أيزنمان (التفكيك) هي عديمة فرقة القبالة اليهودية التي تحمل في ذاتها المظاهر الخفية للإله، وتحل محله. وهي العدمية التي تلغي وتبطل التوجه المادي، والميتافيزيقي، والأخلاقي، للعمارة (للصنم)، من خلال تغييب حضورها، وحضور عناصرها المكونة لها، باستعمال تقانات: الطوي، واللامادية والبشرة، والضبابية، والشتات، وقطع الصلة بالمكان، ونفي الموضوعة الحضرية للعمارة في المكان. وبهذا يتضح أن هدف أيزنمان وغيره من المعماريين اليهود المشتغلين بالتفكيك هو تدمير وتقويض العمارة المعاصرة والمحلية والقومية في العالم لإفقادها معناها وقيمتها، لأن بناها وتراكيبها تنتمي إلى عالم غير يهودي، ولأن اليهود لا عمارة لهم على أرض الواقع، ولكنها مرجأة، منتظرة وقادمة، حسب زعمهم.

إن تحويل العمارة من مادية إلى لامادية متناثرة ومبعثرة^(٤٥) يفقدها معناها المتواضع عليه، وحضورها "الصنمي" كما يسميه أيزنمان، وتنتمي أو تنسحق علاقتها بالمكان. ولا مادية العمارة (التناثر والبشرة) تتحقق بتكسير الحيطان ومنع تواصلها واستمرارها، فتتناثر وتتبعثر عناصرها المكونة لها في الشكل المعماري. وكذلك من خلال إهمال شبكيات التصميم (المديول) وعدم توظيفه في التصميم، وثنى الحيطان وطويها، وتغيير أشكال الشبائيك والأبواب وباقي العناصر المعمارية. فتصبح العمارة كخيمة الاجتماع تطوى وتفقد حضورها في المكان، ومن ثم تفقد ماديتها وميتافيزيقيتها، وتتبعثر مكوناتها، وتفقد آلية وتراتبية إنتاجها.

فالطوي يعني نفي الحضور، ونفي مفهوم البناء التقليدي، ونفي القدسية المتمثلة في الخطوط الأفقية والرأسية، كما ينفي مفهوم الجاذبية وعلاقة العمارة بالمكان. وهذا بدوره يعزز فقدان العمارة لشخصيتها البصرية، ويقضي على نظام العلامات في بنيتها. والطوي مفهوم خاص بخيمة الاجتماع رافق اليهود في تيههم، كما أنه حالة تعبر عن عدم الاستقرار في المكان، فهو إسقاط لحالة الشتات اليهودية التي ترفض أي مفهوم فراغي له علاقة بالمكان. والطوي رفض "المقدس"، أي رفض للبنى والتراكيب المتواضع عليها، أي رفض للصنمية كما يسميها أيزنمان، وهذا يحتاج إلى قراءة خلاقة لفهمه.

والقراءة الخلاقة^(٤٦) تعكس تفسير جديد، ليس له وجود سابق، للعمارة المطوية واللامادية. لأن هاتين التقنيتين التفكيكيتين تخلقان تنظيمًا جديدًا لأشكال المباني مغاير ومخالف للبنى والتراكيب الصنمية المقدسة، أشكال غير مألوفة أو معروفة أو مكتملة التكوين. هذه الأشكال التي تعبر عن العناصر المعمارية ونقيضها، لا تشكل كياناً أو شكلاً معمارياً قائماً بذاته، محدداً ومعروفاً، بل تكون أشكالاً عدمية، مبعثرة العناصر المكونة لها، غير مفهومة أو مقروءة، الأمر الذي يتطلب توظيف قراءة خلاقة تكشف "الأسرار الفراغية" للأشكال العدمية الناتجة عن عملية التفكيك.



صورة (رقم ٧)

مجسم كنيسة العام ٢٠٠٠ - روما - للمعماري الأمريكي اليهودي بيتر أيزنمان، محاولة جريئة لتطبيق نزعة التفكيك على مباني العبادة المسيحية وظف فيها جميع تقانات التفكيك مع التركيز على تقانة الطوي واللاصنية



صورة (رقم - ١٠)

مركز صحة الدماغ - لاس فيغاس ٢٠٠٩ - للمعماري الأمريكي اليهودي فرانك جيري ، محاولة حديثة لنزعة التفكير تظهر جميع تقانات التفكير



صورة (رقم - ١١)

مركز صحة الدماغ - لاس فيغاس ٢٠٠٩ - للمعماري الأمريكي اليهودي فرانك جيري ، محاولة حديثة لنزعة التفكير تظهر جميع تقانات التفكير

خاتمة

عرضت هذه الدراسة لنزعة التفكير في العمارة ، فبينت مصدرها التلمودي القبالي اليهودي. ووضحت أنها نزعة إنتقامية ، تقبؤية ، تدميرية ، توظف النقد لتفسير النصوص: الدينية ، والأدبية ، والفكرية ، والفلسفية ، ونصوص الأدب المعماري ، والمنظومات الفكرية الأخرى تفسيراً تقبئياً هدمياً للمعاني والمفاهيم التي تضمنها نصوص المنظومات المشار إليها لتدمير النظم العقيدية والعقائدية والمعرفية. وذلك على قاعدة أن النص يجب أن لا يستقر على تفسير محدد ، بل إلى تفاسير متعددة ، متناثرة ، مبشرة ، ولانهائية. وبينت الدراسة أن هذه النزعة تفتقر إلى بناء فكري يوضح مضمونها وإلى تعريف يحدد هذا المضمون.

العمارة القادمة^(٥٠) عند دعاة التفكير من اليهود ، كما بينت سابقاً ، حالة مرجأة مرتبطة بمرحلة التيقون (الإصلاح) ونزول الهيكل المزعوم حسب نبؤة حزقيال ، فتكتمل بنى وتراكيب العمارة ، وتنتهي نزعة التفكير التدميرية التقبؤية ومفرداتها وتقاناتها التي تختزل العمارة الحضارية الثابتة والسكونية ("الصنمية") ، فكرياً ، وتقانياً ، وبصرياً ، وتعيدها إلى مرحلة البداوة ، إلى المرحلة التي تعايش اليهود فيها مع خيمة الاجتماع ، حيث لا صنية ولا شخصية بصرية ، حيث الطوي واللامادية والبشرة ، وانتفاء الشبكيات ، حيث لا جاذبية ولا آلية ولا تراتبية ، حيث الشتات وانعدام الصلة بالمكان. وباختصار حيث العدمية الكاملة للبنى والتراكيب المعمارية المتواضع عليها ، العدمية التي تختصر العمارة العالمية وانجازاتها في خيمة الاجتماع.



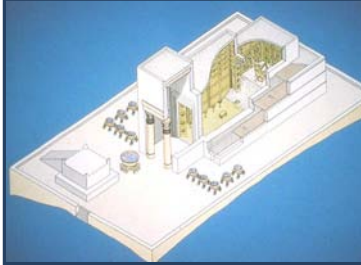
صورة (رقم - ٩)

مركز صحة الدماغ - لاس فيغاس ٢٠٠٩ - للمعماري الأمريكي اليهودي فرانك جيري ، محاولة حديثة لنزعة التفكير تظهر جميع تقانات التفكير

واللافت أن جميع مفردات نزعة التفكير التدميرية التقبؤية الهدمية التي عرضت لها ما هي إلا تقانات تعبر عنها ، وتصف واقع حال خيمة الاجتماع من ناحية معمارية ، وكذلك عن انعكاساتها الاجتماعية. وما ينطبق على العمارة ينطبق على كل المنظومات الدينية والأدبية والفكرية والفلسفية ، التي يجب أن يفرض عليها مفهوم الإرجاء. وإذا كان الإرجاء ينتهي في العمارة بنزول الهيكل المزعوم ، فإن الإرجاء للمنظومات السابقة ينتهي بمجيء (الماشيح اليهودي) وليس (الميسيا المسيحي) ، وعندها يمكن قراءة التوراة المكتوبة بالنار البيضاء ، المختفية كلماتها تحت الكلمات المكتوبة بالنار السوداء. وكذلك يمكن قراءة توراة الفيض الباطنة التي تخفي معانيها وراء النصوص الظاهرة ، التي لن يتمكن من قراءتها وتفسير معانيها الباطنة سوى الماشيح.

والجدير بالملاحظة أن العمارة القادمة المنتظرة (المرجأة) المرتبطة بنزول الهيكل المزعوم حسب نبؤة حزقيال ، مشروطة ومرتهنة بمجيء الماشيح المخلص. أي إن الخلاص من النزعة التفكيرية شأن يهودي مرتبط بانتهاء شتاتهم ومجيء مخلصهم ونزول هيكلهم المزعوم ، طبقاً لنبؤاتهم ورؤاهم.

وختاماً أوصي لتجاوز هذا الواقع المؤلم باقتباس من المفكر الأردني إبراهيم العجلوني: "لا يجوز أن يظل عقلنا الأكاديمي مشغولاً بترويج مفاهيم الآخرين، وأن يظل عقلنا السياسي مرتين لها، وأن يظل وعينا جملة مأسوراً بما يوضع له من حدود، وسدود، وقيود، وأن يظل يراوح فيها خصص له من آفاق لا يجوز له مغادرتها". لقد أن الأوان أن نستنهض وعينا، وأن نستعيد دورنا الحضاري، فهل من مستجيب؟ هل من مستجيب؟ هل من مستجيب؟



صورة (رقم - ١٣)
تصور آخر للهيكل المزعوم
حسب نبوة حزقيال

الهوامش:

١- أنظر: دريدا، جاك، (١٩٨٨)، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ص: ٥٧-٦٣.
See: Norris, C., Jacques Derrida In Discussion with Christopher Norris, AD, vol 58, issue No., 1/2, pp.: 7-11.

٢- أنظر: دريدا، المرجع السابق، ص: ٢٥-٦٣.

See: Norris, C., Former reference.

أمينة، غصن، دكتورة، (٢٠٠٢)، جاك دريدا في العقل، والكتابة، والختان، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ص: ٩-٧٢.

٣- أنظر: دريدا، الكتابة والاختلاف، مرجع سابق، ص: ٣٠، ٥٣.

See: Norris, C., Former reference.

: المسيري، عبد الوهاب، دكتور، (١٩٩٩)، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ٨ أجزاء، دار الشروق، القاهرة، ج ٤٢٥-٤٢٦.

٤- البازعي، سعد، دكتور، (٢٠٠٧)، المكون اليهودي في الحضارة الغربية، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب، ص: ١٠٠-١٠١، ٢٠٢-٢٠٨.

٥- أنظر: المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سابق، ج ٤٢٢-٤٢٣، ١٧٨، ١٨٦١٥.

٦- أنظر: المرجع السابق، ج ١٥١-٢٩.

٧- أنظر: المرجع السابق، ج ٢٧١-٢٩.

٨- أنظر: المرجع السابق، ج ٢٧١-٢٩، ٢٩٩.

٩- أنظر: المرجع السابق، ج ١٢٤-١٥٠.

١٠- أنظر: المرجع السابق، ج ٤٥١٥.

١١- أنظر: المرجع السابق، ج ١٥-٢٣.

١٢- أنظر: المرجع السابق، ج ١١٥-٦٢.

١٣- أنظر: المرجع السابق، ج ١٦٣-٢٠٠.

١٤- أنظر: البازعي، المكون اليهودي في الحضارة الغربية، مرجع سابق، ص: ١٦٥-٣٠٨.

١٥- أنظر: المرجع السابق.

١٦- أنظر: المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سابق، ص: ٣٥، ١٠٠، ٤٢٢-٤١٥.

١٧- أنظر: المرجع السابق، ج ٩٩١٥.

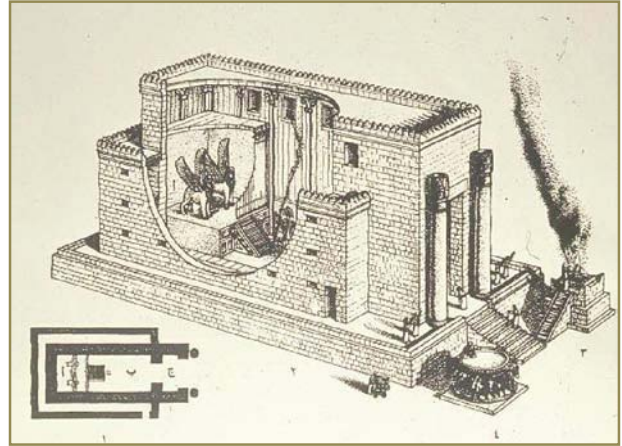
١٨- أنظر: المرجع السابق، ج ٩٩١٥، ١٦٤.

١٩- أنظر: المرجع السابق، ج ١٨٦١٥-١٨٧.

See: Tigerman, S. (1989), Architectural Antinomies and a Renewed Beginning, Construction, (De) Construction, (RE) Construction, AD, vol., 58, Issue, 1/2, pp.: 77-88

See: Tzitzim, from Wikipedia, the free encyclopedia, published in the Internet, 13/09/2009: <http://en.wikipedia.org/wiki/Tzitzim>

وركزت الدراسة على المفردات التفكيكية المستعملة في تقويض وتدمير وهدم العمارة فكراً وممارسةً، كالاختلاف والإرجاء، والآثر، والحاضر الغائب، والطوي، وبين البنين، والضبابية، والجازبية، واللامادية، والتناثر والبعضة، والعدمية... الخ. وعرضت لجذورها التلمودية والقبالية اليهودية، ووضحت ارتباط، وتوطن، كل مفردة منها باللاهوت اليهودي، المعبر عنه بالحالات الثلاث التي ترسم علاقة "الشعب" (الجماعات اليهودية) مع الإله اليهودي وهي: الانكماش - وحدة الإله مع "شعبه"، تهشيم الأوعية - الشتات اليهودي، الإصلاح - إعادة وحدة الإله مع "شعبه".



صورة (رقم - ١٢)

تصور للهيكل المزعوم - حسب نبوة حزقيال

العمارة القادمة أو المنتظرة - عمارة المكان - العمارة الصنيعة طبقاً لنزعة التفكيك

كما وضحت ارتباط هذه المفردات بمفهوم الخلاص الممثل بمجيء الماشيح اليهودي. وأن آلية عمل كل منها في عملية التقويض والتدمير والهدم، مستمرة حتى تحقيق وهم الخلاص. الذي لن يتحقق بالعمارة إلا بنزول الهيكل المزعوم، الذي يمثل العمارة المكتملة التكوين والمنتظمة الشكل، حسب زعم التفكيكيون. وخلصت الدراسة من كل ما سبق عرضه وتقدم ذكره إلى وضوح ارتباط التفكيك باللاهوت اليهودي، وتحديدًا بالحاخامي التلمودي والحلولي القبالي. وأتساءل هنا، أليس من المعيب أن نتسب إلى الحضارة العربية الإسلامية، القائمة والمنتشرة في المكان والمستمرة في الزمان، وأن نخضع منظوماتها وظواهرها: الدينية، والأدبية، والفكرية، والفلسفية، والمعمارية، والفنية، إلى المفاهيم التلمودية والقبالية اليهودية؟! وهل يستقيم في العقل السليم أن يرتين وعينا، ويرتبط مصير ثقافتنا، بعد كل ما حققته على مدى ١٤ قرناً ونيف "بمفهوم الخلاص اليهودي"؟! وهل يستقيم في العقل السليم أن نخضع عمارتنا العربية الإسلامية، التي مورست بأرقى منهجيات التصميم المعماري، وهي منهجية الأحكام (بعد كل ما حققته من حضور نظري وفكري وفني وبصري) إلى تقانات التفكيك ونعيدها إلى ما كانت عليه خيمة الاجتماع؟! وهل يستقيم في العقل السليم أن ندمر كل بناها وتراكيبها وننتظر مع اليهود "العمارة القادمة" "المكتملة" بنزول الهيكل المزعوم؟!

Around, Published in the Internet, 09/02/2009, pp.1-24,

<http://www.tau.ac.il/arts/arhistory/ARCH/12-THEORY-MIL.htm>

Klein, R., (2009), Is It Possible To De-Idolise Architecture, part II,

Published in the Internet: pp.: 1 – 4.

<file:///C:/Users/Badi%20Al-Abed/Documents/Deconstruction/2THEORY-INTR.htm>

37- أنظر: العابد، بديع، دكتور، (٢٠٠٨)، المركز التقليدي لمدينة القدس بين التواصل والتقويض، منشورات الدائرة الثقافية بأمانة عمان، ص: ٢٨-٣٩.

38- See: Eisenman, P., & Others, Zones of Undecidability I, published in Blurred Zones, Investigations of the interstitial, former reference, p.:259

See: Tigerman, S. Architectural Antinomies and a Renewed Beginning, former reference, 77-80.

See: Eisenman, P., (1988), En Terror Firma: In Trails of Grotexes, published in AD vol 58, No., 7/8, pp.: 40-43.

See: Klein, R., The End Of Millennium, Former reference, p.:15

39- See: Klein, R., (2009), Is It Possible To De-Idolise Architecture, Part II, former reference, pp.: 1-4

Klein, R., (2009), Is It Possible To De-Idolise Architecture, part

III, Published in the Internet, pp.: 1-7

<File:///localhost/C:/Users/Badi%20Al-Abed/Documents/Deconstruction/2.mht>

40- See: Eisenman, P., & Others, Folding In Time, published in Blurred Zones, Investigations of the interstitial, former reference, pp.: 130- 133.

Eisenman, P., (2007), Written Into The Void, former reference, 13-18, 25-41.

Klein, R The End Of Millennium, Deconstruction, former reference, pp.: 11-12

41- See: Deconstruction.eu, (2009), published in the Internet, p.:4 <http://www.deconstruction.eu>

Eisenman, P., Written Into The Void, former reference, p.:47

42- See: Eisenman, P., Written Into The Void, former reference, pp:35, 41.

43- See: Klein, R The End Of Millennium, Deconstruction, former reference, pp.: 6-7.

44- See: Eisenman, P., & Others, Investigations of the Interstitial, published in Blurred Zones former reference, pp.:94-101,

Eisenman, P., Written Into The Void, former reference, pp.:50 -72

Eisenman, p.,(1988), Blue Line Text, published in AD, vol.58,

7/8, pp.:6-9.

See: Benjamin, A.,(2003), Opening The Interstitial: Eisenman' s Space of Difference, Published in Blurred Zones, former reference, pp.:306-311.

Klein, R., The End Of Millennium, former reference, pp.:7-8,14-15.

45- See: Klein, R., The End Of Millennium, former reference, p.:10-11. See : also notes No., 39, 40.

46- See: Klein, R., The End Of Millennium, former reference, p.14

47- See: Ibid., pp.: 16-19.

48- See: Ibid., pp.:15-16.

49- See: Eisenman, P., & Others, Investigations of the interstitial, published in Blurred Zones former reference, pp.:6-9, 258-261, 286-289.

Eisenman, P., Written Into The Void, former reference, pp.: 108-117.

٥٠- أنظر: المراجع في الهامش رقم ٢٧

20- أنظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع السابق، لمعرفة المدراش، ج ١٤٣\٥، ولمعرفة تفسير المدراش لحالة الإنكماش، أنظر: ج ١٨٦\٥.

لمعرفة غرفة قدس الأقداس وكرسي الرحمة، أنظر: العابد، بديع، دكتور، (٢٠٠٩م)، الهوية المعمارية لمدينة القدس — قبة الصخرة أم الهيكل المزعوم، منشورات وزارة الثقافة، عمان، ص: ٢٥-٢٦، ٣١.

٢١- أنظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع السابق، ج ١٧٥\٥.

٢٢- أنظر: المراجع في الهامش رقم ١٩

٢٣- أنظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع السابق، ج ٥١١\٥، ١٣٨-١٣٩، ٣٨٢-٣٨٨، ٣٩٨، ٤٤٣-٤٤٤.

٢٤- أنظر: المراجع في الهامش رقم ١٩

٢٥- أنظر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع السابق، ج ١٧٨\٥.

See Gematria, from Wikipedia, published in the Internet, 13\09\2009: <http://en.wikipedia.org/wiki/Gematria>

٢٦- أنظر: العابد، بديع، الهوية المعمارية لمدينة القدس — قبة الصخرة أم الهيكل المزعوم، مرجع سابق، ص: ٣٠-٨٣.

٢٧- أنظر:

See: Eisenman, P., & others, (2003), Blurred Zones, Investigations of the Interstitial, The Monaceili Press, N.Y. pp.: 6-9, 94-101,

:Eisenman, P., (2007), Written Into The Void, Yale University Press, Blurred Zones, pp.:108-112

:Klein, R., (2009), The End Of Millennium, Deconstruction & Around, Published in the Internet, 09/02/2009, pp.1-24,

<http://www.tau.ac.il/arts/arhistory/ARCH/12-THEORY-MIL.htm>

٢٨- أنظر: المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع السابق، ج ٧٥\٥.

٢٩- أنظر: العهد القديم (التناخ)، سفر الخروج (٥:١٩)، وسفر حزقيال (١١:٢١). :المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع السابق، ج ٧٦\٥-٧٧.

٣٠- أنظر: داروين، تشارلز، (١٨٥٩م)، أصل الأنواع، ترجمة إسماعيل مظهر، مكتبة النهضة، بيروت-بغداد، بدون تاريخ نشر، ص: ١٩٠-٢٢٣.

٣١- أنظر: الهامش رقم: ١٩

32- Goldman-Ida, B. Black, (1998), on White — A Remembrance of Jerusalem- (Kuhnel,B. edit.), published in Real and Ideal Jerusalem, The Hebrew University, Jerusalem, , p., 203-206

٣٣- هذه المفردات متوتنة في اللاهوت اليهودي، وبصورة خاصة في الكتب الدينية، كالتلمود، وكتاب القبالة الزوهار، وكتاب المدراش. وإن كانت أكثر شيوعاً في الزوهار. وقد أشار إليها المسيري في موسوعته كما بينت في الهامش رقم ١٩. ثم وظفها دريدا في نزعة التفكيكية، ثم تبعه المعماريون اليهود ووظفوها في نزعة التفكيك التدميرية التقويسية الهدمية. أنظر: دريدا، الكتابة والاختلاف، مرجع سابق. المراجع في الهامش رقم ٢٧، خاصة المرجع الأخير، وكذلك في كل كتابات أيزنهايم التي أشرت إليها والتي سأشير إليها لاحقاً.

34- See: Eisenman, P., & Krier L., (1989), My Ideology is Better than yours, AD, vol. 59, issue No., 9/10, pp.:7-18.

35- Ibid, p.7

36- See: Eisenman, P., (2007), Written Into The Void, Yale University Press, pp.: 13-17

Eisenman, P., & Others, (2003), Zones of Undecidability I, Published in Blurred Zones, Investigations of the interstitial, The Monaceili Press, N.Y, pp.: 258-260.

Eisenman, P., (1988), The Blue Line Text, published in AD vol.58, No., 7/8, pp.:6-9.

Klein, R., (2009), The End Of Millennium, Deconstruction &

مدينة سجلماسة وشح المعطيات التاريخية والأثرية

جمع المعطيات حول عمران سجلماسة

١- النصوص التاريخية:

الكتابات المعاصرة للمدينة ، بالرغم من ضآلتها وتجزئتها ، تقدم أوصافا مهمة عن موقع سجلماسة ، فالمؤرخون العرب الأوائل ، بالرغم من أن القليل منهم من زارها فعليا ، اعتبروها كمدينة كبيرة ومنطلق لتجارة الذهب ونموذج للمدن الأخرى. لقد ظهرت سجلماسة في المؤلفات التاريخية بعد قرن من تشييدها عند الخوارزمي المتوفى سنة ٢٢٩ هـ / ٨٤٦ م في كتابه "صورة الأرض" ، كمدينة محورية على شكل نقطة التقاء مواقع العالم ، بينما تظهر في بقية الكتابات [حوالي ١٣ مصدراً] كحاضرة غنية وجذابة.

من الناحية التاريخية تمتد هذه الكتابات زمنياً ابتداءً من الخوارزمي في النصف الأول من القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي إلى ابن خلدون في كتاب "العبر" في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي. هذا في الوقت الذي يأتي فيه الحسن الوزان مائة عام من بعد اندثار سجلماسة [بداية القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي] حيث يقدم معلومات ضافية عن المدينة اعتماداً على معاينته لما تبقى من خرابها واعتماداً على الرواية الشفوية.

الإشكالية الأولى التي تطرحها هذه الكتابات التي يصعب تحديدها ، أن ثلاثة فقط من مؤلفيها هم الذين زاروا المدينة بالفعل: ابن حوقل الذي يمكن ضبط زيارته لها بحوالي سنة ٣٨٠ هـ / ٩٦٧ م ، ابن بطوطة سنة ٧٥٢ هـ / ١٣٥٢ م والحسن الوزان حوالي سنة ٩١٨ هـ / ١٥١٦ م. الإشكالية الثانية تتعلق بمضمون هذه الكتابات حيث أن معظمها يكرر نفس المعلومات ويظهر البكري في كتاب المسالك والممالك الذي ألفه حوالي سنة ٤٥٣ هـ / ١٠٦٨ م ، الوحيد الذي قدم تفاصيل أكثر عن سجلماسة ، رغم أنه لم يغادر قط بلده الأصلي بالأندلس واكتفى بجمع معلوماته نقلاً عن ابن حوقل أو رواية عن التجار الذين زاروا المدينة.

وبعد البكري بحوالي ٣٠٠ سنة نجد ابن فضل الله العمري في كتاب مسالك الأبصار في ممالك الأمصار الذي كتبه حوالي سنة ٧٣٧ هـ / ١٣٣٧ م ، حيث يقدم وصفاً دقيقاً للمدينة وذلك اعتماداً على مؤلفي البكري وابن حوقل. وهكذا تجدر الإشارة إلى أن الجغرافيين القدامى اعتمدوا على أهم المصادر المتوفرة مما جعل معلوماتهم متشابهة ولا تتغير إلا نادراً. كيف شيدت إذن مدينة سجلماسة وماذا يقول المؤرخون المعاصرون حول معمارها؟

- ابن حوقل خلال القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي ، يصف مرافق سجلماسة بالجمال وبالسمو فيقول "وأبنيتها كأبنية الكوفة إلى أبواب ربيعة على قصورها مشيدة عالية"^(١).
- ابن الخطيب يشير من جهته "والرفاهية بها فاشية والنشء في الحلية ناشئة"^(٢).
- الإدريسي في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي يذكر "وأما مدينة سجلماسة فمدينة كبيرة وكثيرة العامر وهي مقصد الوارد والصادر ، كثيرة الخضر والجنات رائقة البقاع والجهات ولا حصن عليها وإنما هي قصور وديار وعمارات متصلة على نهر كثير الماء"^(٣).



د. الحسن تاوشيكث

أستاذ التعليم العالي

رئيس قطب المجموعات بالمكتبة الوطنية المغربية

الرباط - المملكة المغربية

taouchikht@gmail.com

الاستشهاد المرجعي بالهقال:

لحسن تاوشيكث ، مدينة سجلماسة وشح المعطيات التاريخية والأثرية. - دورية كان التاريخية. - العدد الثاني عشر ؛ يونيو ٢٠١١. ص ١٩ - ٢٥.

(www.historicalkan.co.nr)



(أ) الإطار

أثبتت مجموعة من الدلائل موقع مدينة سجلماسة القديمة كالمسح الطبوغرافي ، صور الأقمار الاصطناعية ، الصور الجوية ، الرواية الشفوية ، بالإضافة إلى النصوص التاريخية وأنها كانت مدينة كبيرة ، كثيفة السكان ، تحيط بها الخضرة والحدائق وكثير من المناظر الطبيعية بالضواحي ، حيث تواجدت بها قصور وبنيات ذات طوابق متتالية على ضفاف واد غزير المياه يحدها من الشرق .

حسب ما أورده البكري ، فإن مدينة سجلماسة عرفت أكبر عملية تشييد على عهد الأمير اليسع بن أبي القاسم حوالي سنة ١٨٤ هـ / ٨٠٠ م واستكملت بناء سورها الحصين حوالي سنة ٢٠٠ هـ / ٨١٤ - ٨١٥ م وتخلله ١٢ باباً ثمانية منها من الحديد. كما شيد اليسع دار الإمارة والمسجد والعسكر وجدد حمامات المدينة التي كانت ضعيفة المبنى وحول المدينة توجد عدة أرباض ذات بنايات عالية ومباني عظيمة وتوجد بها أيضا عدة بساتين .

● الإدريسي من جهته يقدم وصفا لسجلماسة كمدينة كبيرة على طول نهر غير المياه وهي كثيرة السكان .

● صاحب كتاب الاستبصار (حوالي سنة ٥٩٢ هـ / ١١٩٤ م) يصف سجلماسة بكونها من أكبر مدن المغرب ، في جنوب كل الأماكن بينها وبين غانا مسافة شهرين عبارة عن صحراء مقفرة غير مسكونة . وتقع فوق ربوة من الرمال والماء بها قليل .

● ابن بطوطة يؤرخ لرحلته للمدينة في طريقه إلى بلاد السودان "مالي" (سنة ٧٥٢ هـ / ١٣٥٢ م) ومع ذلك لا يقدم معلومات مهمة ودقيقة عن سجلماسة ، بالرغم من كونه كان ضيفا على أحد سكانها واستقر بها لمدة ليست بالقصيرة .

(ب) الأسوار والأبواب

حسب رواية الدمشقي [توفي سنة ٧٢٧ هـ / ١٣٢٧ م] "كانت سجلماسة تحاط بأسوار تبلغ مسافة دائرتها حوالي ١٢ براسانغ وهو قياس الأرض بالفارسية وتساوي الوحدة منه ٨٨ ، ٣ ميل وبذلك تكون المسافة الإجمالية لأسوار سجلماسة حوالي ٤٦ ميلا أو ٧٤ كلم . من جهته يقدم ابن فضل الله العمري [توفي سنة ٧٥٠ هـ / ١٣٤٩ م] وصفا لهذا السور بقوله أنه "يحتضن بنايات وبساتين ونخيلاً ويتراوح طوله ما بين ٧٠ و ٨٠ كلم"^(١١) . أما الحسن الوزان الذي استقر بضعة أشهر بالمنطقة [حوالي سنة ٩١٨ هـ / ١٥١٦ م] ، فيشير إلى أن المدينة كانت محاطة بسور^(١٢) .

(ج) نهاية سجلماسة

اندثرت المدينة بسرعة غير متوقعة ، فحوالي سنة ٧٥٢ هـ / ١٣٥٢ م كانت سجلماسة حسب وصف ابن بطوطة مدينة جميلة جدا وتحكم في تجارة الذهب عبر الصحراء . وحينما زار الوزان المدينة في بداية القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي كانت قد تخرت تماما ، وذلك ما بين سنة ٧٩٤ هـ / ١٣٩٣ م وسنة ٨٠٢ هـ / ١٤٠٠ م ، بعد أن تحارب الناس فيها بينهم فهدموا قنوات السقي الآتية من النهر وقطعوا النخيل وخرّبوا السور وتفرقوا عبر الواحة فشيّدوا قصورا خاصة بهم والتي بلغ عددها ما يقرب من ٣٥٠ قصرًا ما بين صغير وكبير .

● العمري من جهته يقدم صورة كبيرة عن سجلماسة "فهي مدينة ضخمة في جنوب مدن المغرب الأخرى بجوار الصحراء الكبرى وهي من أكبر المدن بالمغرب والأكثر ازدهارًا في العالم . يخترقها نهر كبير وتتوفر على قصور متينة ومباني عالية وأبواب مرتفعة ، الهواء بها طاهر نظرا لقربها من الصحراء"^(١٤) .

● المقدسي يورد وصفا أكثر دقة فيقول بأن سجلماسة "قصة جليلة على نهر بمعزل عنها يفرغ في قبليها وهي طولانية نحو القبلة عليها سور من طين وسطها حصن يسمى العسكر فيه الجامع ودار الإمارة ، شديدة الحر والبرد ، صحيحة الهواء ، كثيرة الأعناب والزبيب والفواكه والحبوب والرمال والخيرات ، كثيرة الغرباء ، موافقة لهم يقصدونها من كل بلد وهي ثغر فاضل برستاقها معادن الذهب والفضة"^(١٥) .

● صاحب كتاب الاستبصار [القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي] يكرر نفس معلومات البكري في وصف المدينة فيقول: "مدينة سجلماسة ، مدينة عظيمة من أعظم مدن المغرب ، وهي على طرف الصحراء ، لا يعرف في قبليها ولا غربها عمران ، بينها وبين غانة صحراء... وللمدينة سجلماسة ١٢ بابًا ، ولها بساتين وهي كثيرة النخل والأعناب وجميع الفواكه... وهي على نهرين من عنصر واحد في موضع يسمى أكلف ، وتمده عيون كثيرة ، ولهم مزارع كثيرة يسقونها من النهر في حياض كحياض البساتين"^(١٦) .

● ابن بطوطة يصف المدينة عندما زارها سنة ٧٥٢ هـ / ١٣٥٢ م واستقر عند الفقيه أبي محمد البشري فيقول: "وهي من أحسن المدن وبها التمر الكثير الطيب وتشبهها مدينة البصرة في كثرة التمر ، لكن تمر سجلماسة أطيب وصنف إيرار منه لا نظير له في البلاد"^(١٧) . وفي مكان آخر يقارن ابن بطوطة بين شكل السكن بالعين وبسجلماسة من خلال تواجد الدار في وسط حديقة فيشير في وصفه لمدينة كوانز هو بمضيق تاويان بالصين: "وهذه المدينة وجميع بلاد الصين يكون للإنسان بها البستان والأرض وداره في وسطها كمثل ما هي بلدة سجلماسة ببلادنا"^(١٨) .

● الحسن الوزان الذي زار المدينة بعد تخريبها [بداية القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي] يشير أن سجلماسة "شيدت فوق هضبة على نهر زيز وكان يحيط بها سور عال لا زالت بعض أجزائه ظاهرة وكانت لها نافورات كثيرة يأتي ماؤها من النهر . وكان بها نافورات كبيرة تحمل هذا الماء من زيز وتطلقه في قنوات تحمله إلى المدينة"^(١٩) .

● دائرة المعارف الإسلامية تصف المدينة بأنها: "كانت البلدة عامرة بأهلها متسعة الأطراف ، تتألف من حصون منيعة وعمائر وبيوت بني كل منها في وسط حديقة... وسجلماسة اليوم خرائب وأطلال... ويطلق عليها أهل البلاد على سبيل التلطيف المدينة العامرة ، وهي تمتد على طول الشاطئ الشرقي لوادي زيز نحوًا من خمسة أميال ، ولم يبق منها إلا منارة ما زالت قائمة على قنطرة عبر وادي زيز وكتل ضخمة من الأسوار المشيدة من الصلصال في كل مكان"^(٢٠) .

بالنسبة للقوافل التجارية وسوقاً أو مكاناً كانت تجمع فيه المكوس. بعض أفراد القبيلة المعروفة بأيّت كبور عرفوا بكونهم كانوا يسبّرون السوق الذي كان يرتبط بمركز سجلّماصة عبر طريق تحيط بها أسوار عالية من الطين.

(د) الماء والفلاحة

تقدم الرواية الشفوية معلومات ضافية عن الموارد المائية وطرق استغلالها بسجلّماصة. فالصورة المحتفظ بها هي أن الواحة كانت محاطة بسور وتوجد بها مدينة واحدة فقط. كما تشير الرواية المحلية أن القصور المنعزلة لم تكن موجودة، وأن الواحة لم تكن مقسمة إلى مشيخات وحقول فردية مثل اليوم وإنما كانت مجالاً فلاحياً واحداً واسعاً يؤمن للمدينة حاجاتها الكافية من المواد الغذائية.

عيون سجلّماصة كانت كثيرة ومتنوعة أهمها عين تمدرين التي عمل السلطان الأكل على تغويرها عند حصاره لسجلّماصة وذلك قصد التحكم في سكانها حتى يؤدي ما عليهم من الضرائب والكلف. وفي الوقت الذي كثرت فيه الاضطرابات السياسية، أجبر السكان على إخلاء المدينة والاستقرار بقصور لهم بالضواحي. أمام هذه الحالة المستعصية عن الفهم، تطرح عدة إشكاليات لا نجد لها أجوبة مقنعة عند السكان المحليين ومنها: إلى أي حد، استطاع السلطان الأكل عبر مراقبة موارد مياه زيز، من التحكم في نوع نظام السقي، وفي بسط سيطرته على المدينة؟ كيف قام هذا السلطان بتغوير عين تمدرين؟ هل الوضعية السياسية كانت بالفعل سيئة إلى درجة أن السجلّماصيين أرادوا الفرار من مدينتهم؟ كيف ولماذا كانت الوضعية متردية إلى هذا الحد؟ وهل كان أبو الحسن المريني هو بالفعل السلطان الأكل الذي أشارت إليه الكتابات التاريخية؟

من جهة أخرى؛ حددت الرواية الشفوية ثلاثة سدود وشبكة من السواقي المرتبطة بوادي زيز والتي شيدت قصد تحويل مياه هذا الوادي خلال فترة سجلّماصة، وبالتالي تطوير نظام الري وتوسيع المجال الفلاحي بالواحة. هذه السدود هي: سد الرصيف في الجزء الشمالي للواحة، سد البطحاء وهو أكبرها في أقصى الجنوب، سد الشموخ في الحدود الجنوبية للآثار المتبقية حالياً من موقع سجلّماصة. أما السواقي المهمة فهي: الغرّفة وتتفرع عن وادي زيز في الشمال قصد سقي الحقول الواقعة في شرق الواحة. الشرفاء تتفرع عن وادي زيز في شمال القصبة السجلّماصية لسقي المناطق الوسطى من الواحة [واد إلفي سابقاً]. كما توجد سواقي صغيرة تتفرع عن هذه السواقي الكبيرة وعن وادي زيز ووادي غريس.

موقع سجلّماصة الأثري

١- كيف يمكن تحديد المدينة من الناحية الأثرية؟

(أ) الخريطة الطبوغرافية لسجلّماصة

تعرض إشكالية التحديد الحقيقي للمدينة إلى العديد من العقبات، ذلك أن الكثير من المعطيات الأثرية تأتي أساساً من اللقى الخزفية المكتشفة بالموقع، كما أن الحفريات المنجزة بسجلّماصة لحد الآن لا زالت محتشمة. الفترة الطويلة لاستغلال موقع سجلّماصة (من سنة ١٤٠ هـ / ٧٥٧ م إلى حوالي سنة ٧٩٥ هـ / ١٣٩٣ م) تقدم معطيات طبوغرافية واستراتيجية غنية والتي تؤكد أن الكثير من الطبقات الأثرية تعرضت للاضطراب بفعل إعادة استغلال الموقع في فترات لاحقة كبناء القصبة السجلّماصية والقصور والمقابر منذ تخريب

٢- الرواية الشفوية:

من خلال الدراسة الميدانية التي أجراها الجغرافي الأمريكي جيمس ميلر James Miller من خلال استجواب حوالي مائة شخص ينتمون لواحد وعشرين قصراً، تم التأكد من وجود موقع سجلّماصة في مكانه الحالي والذي يطلق عليه اسم "المدينة العامرة" أو "المردومة". كما استنتج أن المستجوبين يتذكرون نهاية المدينة أكثر من بدايتها. وبصفة عامة، فالرواية الشفوية المحلية المجمعّة تهتم أساساً بأربع خصائص عمرانية لسجلّماصية وهي:

(أ) الإطار

تقول الرواية الشفوية في هذا الشأن بأن مدينة سجلّماصة اتخذت شكلاً طويلاً وضيّقاً يمتد من قصر المنصورية في الشمال إلى قصر تابوعصامت بالجنوب، حيث تبلغ مسافتها نصف نهار مشي بالنسبة لرجل ونهار كامل لامرأة من المنطقة أي ما يقارب (٨) كلم، بينما يتراوح عرض المدينة ما بين ١ و ٢ كلم. وتؤكد الرواية الشفوية أيضاً أن منطقة تافيلالت لا تضم سوى مدينة واحدة هي سجلّماصة الكبرى التي تقع كاملة شرق وادي زيز وتوافق الموقع المعروف حالياً. وكانت تربطها بالسوق المعروف بابن عقلة، قنطرة واحدة شيدت على وادي زيز. كما تشير هذه الرواية إلى أن تطور مجال القصور المنعزلة جاء مباشرة بعد تخريب المدينة، بل إن من القصور من يعود أصله الأول إلى فترة سجلّماصة، في حين أن بعض القصور العلوية الحالية ترجع إلى فترة اندثار المدينة.

(ب) الأسوار والأبواب

تقول الرواية الشفوية أن مدينة سجلّماصة لم تكن محصنة بسور، ذلك أن السور المعروف بالمنطقة كان يحيط بالواحة كلها. فحقول سجلّماصة التي تسمى "الجمامن، مفرد: جمون" كانت محددة بأسوار على علو يصل إلى ٤ أمتار، وهذه الحقول هي التي كانت بمثابة الحد الفاصل بين الواحة وسجلّماصة من جهة، وبين العالم الخارجي من جهة ثانية.

الرواية الشفوية تقول أيضاً أن إحاطة مدينة سجلّماصة بالسور جاء متأخراً، وأن أسوار الحقول أمنت سكان الواحة من توفير المواد الغذائية خلال حصار السلطان الأكل الذي تعتبره الرواية كحاكم للمدينة والذي عمل على حرمانها من مواردها المائية وذلك بتغوير عيون تسمى تمدرين. الرواية الشفوية تطلق على أبواب سجلّماصة، كما هو الشأن في باقي مدن المغرب، أسماء تدل على الاتجاه بالنسبة للتجارة أو المجال الخارجي أو الجهة المؤدية إليها. فباب فاس الذي يقع بقصر المنصورية يشير إلى الحد الشمالي للمدينة ولا تزال آثار هذا الباب واضحة إلى اليوم وتسمى باب الريح. باب الشرق يقع في الركن الجنوب الشرقي للواحة قرب قصر أمسيقي بمشيخة الغرفة. باب الساحل يوجد بالجنوب الغربي ما بين قصري وطارة وكاوز. باب الغرب يدل على غرب الواحة حيث ينفّث على وادي غريس ويقع بالقرب من سوق ابن عقلة وبالضبط بجوار ضريح مولاي عبد المؤمن.

(ج) الزّقة والأسواق

الرواية الشفوية تقدم معلومات مهمة عن سوق ابن عقلة وتعتبر أن سجلّماصة كانت بمثابة نقطة للعادات أو الدواوين التي تتركز بسوق ابن عقلة الذي يقع غرب وادي غريس في نهاية القنطرة التي تربطه بسجلّماصة. وتقول الرواية أن سوق ابن عقلة استخدم كنقطة الوصول

بفعل التعرية النهرية كما اندثرت منه أجزاء أخرى بفعل الزراعة. هذا الجزء يمتد على حوالي ٥، ٣ كلم بينما يظهر جزؤه الثاني على الصور الجوية وهو يحيط بالواحة ويمتد على أكثر من ٦ كلم ويبرز خاصة في المناطق الأقل تعرضا لتدخل الإنسان [الزراعة] والتي أصبحت اليوم قاحلة وتوجد بالركن الجنوب الشرقي للواحة.

كل هذه الأجزاء تتفق شكلا وموقعا مع ما ذكرته الرواية الشفوية والأكثر من ذلك أن هذه الأسوار لا علاقة لها بما تعرض له المجال من تغييرات في الفترة المعاصرة ، حيث أنجزت عدة حقول وقنوات وطرق فضلا عن مجاري طبيعية ، مما يدل على قدم هذه الأسوار. كما أن السور المحيط بالواحة تعرض للتعرية ولتدخل الإنسان منذ اندثار سجلها ، غير أن بقاء بعض الأجزاء يؤكد أن الواحة كانت فعلا محصنة. الأبواب التي كشفت عنها الرواية الشفوية: باب فاس بالشمال وهو على شكل بناية مريضة النمط لا زالت تحتفظ بأهم خصائصها إلى حد ما وأجزاء منها تقع بداخل قصر المنصورية. الموقع المفترض لباب الشرق يوجد بالقرب من قصر أمسيقي ، لكن شكله تغير كثيرا وأدمج في بنايات جد متأخرة وغير محددة بدقة.

(د) الزرقة والأسواق

أجري مسح دقيق بموقع سوق ابن عقلة غرب واد غريس ، حيث جمعت عدة لقى أهمها رحي يدوية من الحجارة مخصصة لعلف الحيوانات من نواة التمر. هذه القطع تنتشر على قطر يمتد على أكثر من نصف كلم في حين تنتمي اللقى الخزفية للفترة السجلها ، كما أن الأفرنة المخصصة لصناعة الخزف تظهر آثارها فوق السطح. واكتشفت أيضا أنقاض جدران من الطابية والطوب المشيدة فوق أساس من الحجارة وقاعدة أعمدة مربعة ، وكلها بقايا تشير إلى وجود مسجد. قرب الضفة الشرقية لواد غريس بجوار قصر أولاد سعيديان توجد بقايا أسوار كانت تحيط الطريق التي تربط بين سجلها وسوق ابن عقلة.

تحليل الصور الجوية لموقع سوق ابن عقلة يكشف عن انتشار أشكال هندسية لبقايا أسوار على مساحة ١ إلى ٢ كلم^٢ وعن وجود ممر شبه مستقيم عبر الحقول يمتد من سجلها وسوق ابن عقلة إلى حدود البرج المكتشف قرب وادي زيز سنة ١٩٩٢. يمكن أن يكون هذا الممر حديث العهد ولكنه يرجع إلى نفس الطريق الذي أشارت إليه الرواية الشفوية أنه يربط سجلها بسوق ابن عقلة.

(هـ) الماء والفلاحة

النقطة المهمة في المجال السجلها هي لم تثر اهتمام الرواية الشفوية هي عملية تحويل وادي زيز إلى شكل مجرى اصطناعي يخترق وسط الواحة ويمر بالقرب من موقع سجلها. المجال النهرى الحالي بتفيلالت يتضمن ثلاث أودية تعبر الواحة من الشمال إلى الجنوب وتتقارب كثيرا شمال الواحة لتفترق من جديد في الجنوب قبل أن تلتقي لتشكّل واد الدورة. وادي زيز انقسم إلى سواقي وسط الواحة وجلها تسير الحد الغربي لموقع سجلها ، بينما يجري وادي غريس على طول الهامش الغربي للواحة. شمال تافيلالت بالقرب من قصر أولاد الزهراء يفصل واد أمربوح عن وادي زيز وهو يجري شرقا قبل أن يلتقيا جنوب الواحة.

يكشف كل من المسح الأثري والصور الجوية وصور الأقمار الاصطناعية ، أن مجرى زيز على خلاف وادي غريس وواد أمربوح ،

مدينة سجلها في أواخر القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي ، فضلا عما تعرضت له بعض الطبقات من إتلاف بفعل فيضانات وادي زيز. ففي حفريات ١٩٩٢ أظهر ١٤ سبرا اختلالات كبيرة في المستويات مثل البناية المشكلة من ثلاث طبقات مختلفة والمؤرخة بسنة ٤٩٣ هـ / ١٠٠٠ م وكذا الجدار مع برجه الذي يؤرخ على الأقل بسنة ٥٩٦ هـ / ١١٠٠ م. كما كشفت حفريات موسم ١٩٩٤ أيضا عن ثلاثة مساجد متتالية تحت مستوى القرن الحادي عشر الهجري / السابع عشر الميلادي.

وبالرغم من هذه المعوقات الميدانية ، فإن جمع كل هذه المعطيات يمكن الاعتماد عليها لرسم خريطة أثرية لمدينة سجلها وللواحة على الأقل كنموذج نظري لما كانت عليه في ذلك الزمن ، فضلا عن التركيز على تطابق مختلف المصادر المعتمدة. النموذج يقدم سجلها في مراحلها النهائية اعتمادا على خريطة انبثقت من المعطيات الطبوغرافية والصور الجوية ثم مقارنتها مع الرواية الشفوية والمسح الأثري والكتابات التاريخية وذلك للوصول إلى صورة كاملة عن مجال سجلها وخاصة عن المدينة في سنواتها الأخيرة. هذه الخريطة ، التي تغطي شمال الموقع اتخذت مقياس ١/٥٠٠٠٠. بينما اعتمد على مقياس ١/٢٥٠٠٠ بالنسبة للواحة كلها واستعملت أساسا لتحديد حدود موقع سجلها وحدود مجالها الإيكولوجي المعاصر. فالصور الجوية وصور الأقمار الاصطناعية تقدم نظرة عامة عن الموقع ومجالها مثل مصادر المياه ، المساحة المسقية وكذا نظام التوزيع والموارد الفلاحية. كما أبرزت صور الأقمار الاصطناعية الأرض الصالحة للزراعة وغير الصالحة وتنوع مؤهلات المنطقة من الحقول المستغلة وظروف تلك المهيولة ، فضلا عن المستوى الأصلي للفرشات المائية وسبل استغلالها وكذا الإنتاج الغذائي.

وبهذا يكون تحليل الصور الجوية ، قد ساعد على إثراء المعلومات التي أوردتها الكتابات التاريخية وكذا الرواية الشفوية. وساهم التحليل أيضا في الكشف عن مجرى الأنهار وحدود الواحة وتعميق الفهم حول المجال والموارد المائية والتحقق من صحة ما تحتفظ به الذاكرة الشعبية من حكايات.

(ب) الإطار

ساعد المسح الأثري على اكتشاف بقايا المنازل ، الأسوار ، الأبواب والقنوات المائية الموجودة بعدة أماكن داخل المجال الأوسط لموقع سجلها. الصور الجوية بينت أن الأنقاض المتبقية تتشكل كمجموعة متوافقة للتشكيلات المعمارية. فالأسوار المخربة في الغالب تختلف عن مثيلاتها فوق السطح بتكوينها وبشكلها الهندسي البسيط. كل هذه المخلفات تشير إلى وجود مدينة قديمة تحت مستوى القسبة السجلها. الأسبار الأثرية المنجزة في موسمي ١٩٩٣ و ١٩٩٤ كشفت عن جزء من هذه الأسوار وعلاقتها بمدينة سجلها.

(ج) الأسوار والأبواب

إن التحريات الأثرية حول بقايا السور الذي يمثل جزءا من التحصينات القديمة للواحة على طول الضفة الشرقية لوادي غريس إلى غاية قصر مولاي عبد المؤمن "المندرس" بشمال غرب الواحة ، كشفت عن وجود جزأين طويلين لامتداد سور الواحة. فاتجاه السور يشير إلى انتمائه لساقية قديمة تستمد مياهها من وادي غريس وهي تؤرخ لفترة كان للوادي مجرى مغاير. السور يظهر متقطعا في نقطتي دوران المجرى

(ب) المنطقة المسنوية

وهي ذات مستوى يتشابه مع مستوى وادي زيز وتقع غالبيتها بجنوب سجلماسة وكذلك شمال قصر المنصورية وتنتشر بها الرمال الرطبة بفعل ترسبات وادي زيز. بهذه الناحية ، لم يعثر على أي قطعة خزفية على السطح. في الجنوب في اتجاه قصر كرينفود توجد حقول من الرمال الرطبة يبلغ علوها ٥، ١ مترا. مظاهر الاستغلال بهذه المنطقة منعدمة وربما دفنت تحت الرمال على عمق يتراوح بين ٥، ٠ و ١٠ مترا وقد اتخذت شكل حقول زراعية أكثر منها مراكز حرفية. في بداية الواحة ، شمال قصر أولاد ليمان وجنوب غرب قصر أولاد الزهراء ، تتكون من ترسبات وادي زيز ذات لون بني أخضر زيتي وتوجد على عمق يتراوح بين ٥٠، ٠ مترا و ٥٠، ٣ أمتار. كما توجد بها آثار سواقي مؤقتة وكذا خط أو خطين للماء المالح تعود إلى فترة سابقة لمجرى عين مائية دائمة وهي سواقي غير مؤرخة كما تخترق المنطقة عدة قطارات وتنتشر بها بعض اللقى الأثرية.

وبين وادي زيز ووادي غريس توجد وحدة مفتوحة من الواحات وهي وحدة مركزية تمتد بين الطريق الرئيسية وقصر تانجيوت. وهي تشكل وحدة ترسبات تمتد من الشمال - الشمال - الشرقي إلى الجنوب - الجنوب - الغربي ويخترقها واد صغير غرب قصر بحاير الأنصار والذي يبلغ عمقه مترين ويتجه نحو الجنوب - الجنوب - الغربي وبالتالي يصب في وادي غريس. القطع المنتشرة تحد محيطا مغمورا يتراوح عمقه ما بين ٣٥، ١ و ٦٠، ١ مترا ويتجلى هذا قرب القصر المهبور البحار وقرب قصر كيغلان. تحليل الكربون ١٤ C لبعض الأصناف من التربة يشير إلى انتمائها للعصور الحديثة. وعلى طول وادي غريس وخاصة حول موقع ابن عقلة وإلى الشمال الغربي والجنوب الغربي منه يوجد مجال مسطح تنتشر فيه لقى خزفية عادية كثيرة ومجموعة من الأصداف والأحجار المتنوعة ويحد هذه المنطقة بقايا الحقول والسواقي المؤقتة.

(ج) منطقة الحقول

وهي عبارة عن الجاهمين الصغيرة تفصلها حدود غير واضحة نتيجة التعرية السقوية والاختلاط الكبير بفعل الأنشطة الفلاحية. وهي تمتد على طول ضفة وادي زيز وتتكون من طبقة سمكية تتراوح بين ٦٠، ١ و ٢ أمتار وهي ذات تربة بنية مفتوحة ومختلطة مع قطع من الخزف والعظام والفحم. كما تنتشر بهذه المنطقة ترسبات من الرمال والطمي الناتجة عن فيضانات وادي زيز.

وفي شمال هذه الوحدة تتشكل أراض مستوية على مساحة عدة هكتارات وتنتشر بها بقايا قنوات قديمة وآثار سبخات وتركز للكلس ، فضلا عن حجارة حادة وكميات من الخزف اليدوي وأدوات أخرى ، بينما تقل الأدوات المصنوعة من السليس silix. وفي الجنوب تنتشر طبقات من الطمي المترسب والصلصال على سمك أكثر من ١ متر. ويظهر الموقع أنه يعود إلى فترة قديمة من الصعب تحديد تاريخها بدقة. خلاصة القول ؛ إن استعمال التربة يوضح جيدا أن معظم المناطق بتافيلالت ، قد غمرت بفعل تراكم الطمي والرمل وبفعل التزايد المستمر للأراضي المسقية الناتجة عن الترسبات السنوية للطمي بواسطة عملية الفيض.

يظل مستقيما وهو يعبر وسط واحة تافيلالت. ويؤكد هذا أن وادي زيز الحالي لا يمكن أن يكون طبيعيا خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار ما تم العثور عليه في موضع انفصاله عن واد أمربوح من بقايا ورش الأشغال والحجارة المستعملة في عملية التحويل. وإذا كان وادي زيز يعرف جريانا شبه مستمر وبالخصوص في السنوات الممطرة ، فإن ما يسمى بالمجرى الأصلي المعروف اليوم بواد أمربوح غالبا ما يكون جافا ، ما عدى في وقت الفيضانات.

وبصفة عامة ، يمكن القول أن زيز تم تحويله من مجراه الطبيعي في شمال الواحة لكي يعبرها في الوسط وقصد الاستجابة لحاجيات سجلماسة من مياه المهمة. وينطبق نفس المعطى حول التحويل الذي عرفه هذا الوادي نفسه في وقت متأخر إلى ساقيتي الغرفية والشرفاء : فالأولى تنفصل عن زيز بسد حديث والمعروف باسمها بشمال الواحة في اتجاه الجنوب الشرقي وتنتهي قرب باب الشرق بمشيخة الغرفة. أما واد الشرفاء فيكون قناة مائية قصيرة تجري بوسط أنقاض سجلماسة وتسقى منها حقول مشيخة واد إيفلي ابتداء من سد وانكاكا.

إذا كان السدان المحولان لمياه وادي زيز نحو الغرفية والشرفاء غير معروفين في الرواية الشفوية ، فإن السدود الثلاثة المعروفة بكونها سجلماسية [الرصيف ، البطحاء والشموخ] تظهر بوضوح في الصور الجوية وهي قديمة ولكن يصعب ضبط تاريخها بواسطة المسح الأثري أو تحليل الصور الجوية. استنادا إلى المنطقة المسقية بواسطة السدود المشيدة على وادي زيز فضلا عن ساقيتي الغرفية والشرفاء ، يمكن القول أن الترسبات النهرية بسجلماسة قد تصل إلى ١١٥ كلم داخل مجال مستطيل تقريبا (١٠ × ٥، ١١ كلم).

٢- الخصائص الطبوغرافية للموقع:

(أ) الموقع الرئيسي

على خلاف باقي الأماكن وخاصة منها سوق ابن عقلة ، شيدت سجلماسة على تل مرتفع يصل علوه إلى ٤، ٢ أمتار فوق سطح الأرض. اللقى الخزفية الكثيرة تنتشر على السطح بشكل غير منظم. في جنوب الطريق المؤدية إلى الريصاني ، يمتد الموقع على شكل مفصص إلى غاية قصبة الحذب. وإذا كان مستويا ويخترق الحقول من الناحية الشرقية فإنه يشكل منحدرًا ضيقا بالجهة الغربية. وإلى الشمال من الطريق السالفة الذكر يزداد الارتفاع ويعرف بعض الاضطراب في الجهة الشمالية الشرقية بينما يغطي الحصى جانبه الغربي. في الجزء الواقع جنوب الطريق الذي يشكل مرتفعا بسيطا يبلغ ما بين ٢، ٥ و ٢، ٢ أمتار فوق مستوى مجرى وادي زيز ، يوجد جدار شمال - جنوب في الغرب بينما تنتشر قبور واضحة في الشرق. القطع الأثرية وخاصة الخزفية قليلة بهذه المنطقة التي تظهر بها الرمال أو قاعدة رملية رطبة مختلطة بالحصى لا مثيل لها بباقي المناطق ، وهي بذلك تشكل مسطحا محجرا يعود إلى فترة البلايستوسين Pléistocène وربما يشبه المستوى الأصلي الذي شيدت فوقه سجلماسة. ويعتقد أن هذه الناحية كانت تحتضن مقبرة قديمة لم يتم استغلالها كثيرا في المراحل اللاحقة. وفي الجزء الواقع شمال وجنوب قصبة الحذب يوجد مفصص مسطح مغطى بالحصى وهو قليل الارتفاع [أقل من ٥٠، ٠ مترا]. الخزف جد قليل ويغلب عليه الصنف العادي ويظهر وجود شكل استغلال معين في أقصى الجنوب ولكن تاريخ هذا الاستغلال غير محدد بدقة.

(د) المرتفعات

وأهمها مرتفع الجبيل الذي يتكون من صخر بني أسود يشبه الصخور الأصلية وهو يشكل تل منعزل بشمال الواحة. ويمثل المرتفع حاجزا طبيعيا وبالتالي يمثل سدا تحت أرضي للمياه الجوفية ، ولا غرابة في كون هذا المرتفع كانت تنبع منه معظم العيون التي تكون فرشة مائية مهمة تغذى منها الواحة والتي تم قطعها بفعل التعرية النهرية وتدخل الإنسان العشوائي. وتظهر هذه العيون على طول الخط شرق-غرب. من جهة أخرى يمكن أيضا اعتبار منطقة الكثبان الرملية العالية التي تقع قرب زاوية الرمل من المرتفعات ، حيث تهيمن عليها الأشجار والحقول التي ترجع إلى العصر الحديث. وتعود هذه الرمال وكذا الحقول إلى ترسبات وادي غريس. غرب هذه المنطقة وعلى طول وادي غريس تنتشر حقول وقنوات مائية مهجورة ، وتوجد كذلك غرب وادي غريس وجنوب موقع ابن عقلة وهي عبارة عن منخفضات ملئت بترسبات الفيضانات وبصلصال حديث العهد ، كما تنتشر مجموعة من الحجارة المحروقة ذات أصل غير محدد.

٣- دراسة استرانيغرافيك للموقع:

(أ) الموقع الرئيسي

الطبقات الرسوبية الممتدة من شرق موقع ابن عقلة إلى وادي غريس تعطي صورة عامة عن تاريخ الترسبات بالمنطقة وبالرغم من كون هذه الطبقات غير مؤرخة ، يمكن القول أنها تطورت كثيرا خلال عصر الهولوسين Holocene وعلى امتداد ٦٠٠٠ إلى ٨٠٠٠ سنة أو أكثر بقليل. يبلغ سمك هذه الطبقات حوالي ٥,٧ أمتار ، الوحدة الأساسية منها تقع فوق طبقة من الطمي البني المتحول كيميائيا والصلصال والتي توضع في بحيرة أو وسط مجال مغمور بالمياه. وهذا يتضمن طبقة بنية سوداء مع قطع قليلة من بقايا سبخة. ويتبين من ذلك وجود تراكم لصلصال البحيرة الذي يرجع إلى منتصف عصر الهولوسين [من ٥٠٠٠ إلى ٨٠٠٠ سنة]. ثم تأتي طبقة الكلس وبلغ سمكها حوالي ١ مترا والناجمة عن فيضانات الأودية وبعض التحولات الكيميائية. الطبقة الأخيرة من الصعب وصفها بسبب اندثار مقطعها وتراكم الرمال الحديثة التي تظهر كطبقة رسوبية قديمة ، ومع ذلك فهي طبقة تتكون من خليط التوضعات النهرية والرمل المحمولة من طرف الرياح.

وبصفة عامة ؛ فالطبقة الأولى تمثل تراكما سابقا لتكون الواحة على عمق مترين والذي لم يتعرض للتعرية كلية بفعل الغطاء النباتي. أما الطبقة الرسوبية فهي عبارة عن تراب بني مفتوح مختلط بكميات من كاربونات الكالسيوم وتغطي بواسطة تراب رملي وأصداف صغيرة. وتمثل الطبقة السطحية مستوى مستقرا بفعل الأنشطة البيولوجية المكثفة للغطاء النباتي وللتربة وكاربونات الكالسيوم وذلك خلال فترة تمتد على عدة قرون.

(ب) على جنبات الموقع

وأهم طبقة تمثلها تلك الواقعة على الضفة الغربية لوادي زيز وشرق مرتفع الجبيل ويمكن تجزئتها مقطعا إلى ما يلي:

- من ٠ إلى ٢,٠٠ أمتار: طمي بني شاحب اللون ومختلط بالرمل وبعض اللقى الصغيرة وقطع من العظام.

- من ٢,٠٠ إلى ٢,٧٥ أمتار: تراب أصفر-أحمر وكميات من الرمال البنية مختلطة بكاربونات الكالسيوم.
 - من ٢,٧٥ إلى ٣,٤٠ أمتار: تراب رملي صلب بني اللون يشكل قاعدة تعلوها طبقة من الطمي.
 - من ٣,٤٠ إلى ٤,٧٠ أمتار: صلال أخضر زيتي بني مع رمال رقيقة مختلطة بكاربونات الكالسيوم.
 - من ٤,٧٠ إلى ٥,٣٠ أمتار: تراكم لرمال صلبة ومملطة بصلصال بني زيتي ثم برتقالي.
- وفي الجزء العلوي من مستوى الواحة وعلى عمق ١,٦٠ متر يتراكم التراب الناتج عن الأنشطة الفلاحية. هذه الأتربة تكونت بفعل ترسبات الطمي وكذا بفعل التعرية بواسطة السقي والفيضانات. وهي تختلط ببعض اللقى الخزفية القليلة وقطع من الفحم الخشبي وبعض العظام. يظهر ذلك جليا في الخرائط الطبوغرافية ذات مقياس ١/٥٠.٠٠٠ حيث أن الرواسب تمتد على عمق ما بين ٥ و ١٤ مترا. أما بقايا التكوين الطبوغرافي فيمكن أنهما قد نتجت بفعل التعرية النهرية منذ عصر الهولوسين.

(ج) موقع سوق ابن عقلة:

يقع على بعد ٤ كلم غرب موقع سجلماسة ويتشكل من الأجزاء التالية:

- الجزء الرئيسي: يقع شمال الطريق الرابطة بين مدينة الريصاني ومركز النيف ، بين خط العرض $31^{\circ}16.99'$ شمالا وخط طول $04^{\circ}19.51'$ غربا ويتكون أساسا من بقايا بنايات تمتد على حوالي خمس هكتارات.
- ركام بقايا الصخور: يقع على طول الجانب الجنوبي لموقع ابن عقلة ، جنوب الطريق بين خط عرض $31^{\circ}17.00'$ شمالا وخط طول $35^{\circ}19.04'$ غربا. يتشكل هذا الركام من الحجارة المحروقة ، ترسبات وادي غريس ، قطع من الفحم الخشبي ، لقي خزفية قليلة وأشكال ناتجة عن حرق الجبس وبدل على ذلك أن الحجارة تم تنقيتها أو أن هذه الحجارة تم استعمالها في وقت لاحق.
- المقبرة: تقع شمال الموقع على جانب الوادي وفيها تظهر عشرة أو أكثر من الهياكل العظمية بفعل تعرية المجرى المائي الذي يصب في غريس.
- المنطقة الواقعة جنوب ابن عقلة: تقع بين خط عرض $31^{\circ}16.77'$ شمالا وخط طول $04^{\circ}19.50'$ وهي عبارة عن تل قليل الارتفاع على شكل مربع وهو إلى حد ما محصن على طول ٩٠ مترا من الشرق إلى الغرب وعلى عرض ٨ أمتار من الشمال إلى الجنوب. وفيها يظهر جدار في الشمال ومجموعة من الطوبية في الشمال الغربي وعدة غرف صغيرة في الجزء الداخلي المغلق. هذه المنطقة يمكن أن تكون قد استعملت في القديم كحصن أو قصر للحراسة.

- منطقة امتداد المنطقة نحو الشمال: تقع بين خط عرض $31^{\circ}16.86'$ شمالا وخط طول $04^{\circ}19.45'$ غربا وهي عبارة عن مرتفعات صغيرة على طول ١٤٠ مترا من الشمال إلى الجنوب وعلى عرض ١٠٠ مترا من الشرق إلى الغرب ويظهر فيها آثار فرن دائري لحرق

الهوامش

- (١) ابن حوقل (أبو القاسم محمد النصيبي): صورة الأرض. ليدن ، مطبعة بريل Brill ١٨٧٢. بيروت ، مكتبة الحياة ، الطبعة الأولى ١٩٧٩ ، الطبعة الثانية ١٩٩٢ ، ٤٣٢ صفحة. (ص ٩٠).
- (٢) ابن الخطيب (لسان الدين محمد بن عبد الله السلجوقي): معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار. تحقيق ودراسة وترجمة إسبانية للنص العربي للدكتور محمد كمال شبانة. الرباط ، مطبعة أكديتا ، نشر المعهد الجامعي للبحث العلمي ١٩٧٧ (١٦٤ صفحة). (ص ١٨١) ويذكر المحقق أن معنى النشاء في الحلية نوع من الحجارة ذات رائحة طيبة وذات مخاريب تستعملها النساء في الحمام.
- (٣) الإدريسي (أبو عبد الله): وصف إفريقيا الشمالية-الصحراوية. الجزائر ، نشر هنري بريس ١٩٥٧ (ص ٣٧).
- (٤) العمري (ابن فضل الله أحمد بن يحيى): مسالك الأبحار في ممالك الأمصار. تحقيق مصطفى أبو ضيف. الدار البيضاء ، الطبعة الأولى ١٩٨٨. (ص ٢٠٠).
- (٥) المقدسي (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر): كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. دمشق ، مطبعة وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، ١٩٨٠. (ص ٢١٩ و ٢٣١).
- (٦) مجهول: كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار: وصف مكة والمدينة ومصر وبلاد المغرب. تحقيق سعد زغلول عبد الحميد. الدار البيضاء ، دار النشر المغربية ١٩٨٥. (ص ٢٠٠-٢٠١).
- (٧) ابن بطوطة (شمس الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي): رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار. تقديم وتحقيق عبد الهادي التازي. الرباط ، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية ، سلسلة التراث. خمس مجلدات ١٩٩٧. المجلد ٤ (ص ٢٣٩).
- (٨) نفسه: نفس المصدر ونفس المجلد (ص ١٣٥).
- (٩) الوزان (محمد بن الحسن الفاسي): وصف إفريقيا. تحقيق وترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر. الرباط ، الشركة المغربية لدور النشر المتحدة ، جزاء ١٩٨٢ ، ج ٢ (ص ١٢٧).
- (١٠) مجموعة من المؤلفين: دائرة المعارف الإسلامية. ج ١١ (ص ٣٠٠-٣٠١).
- (١١) العمري (ابن فضل الله): المصدر السابق. (ص ٢٠٠).
- (١٢) الوزان (الحسن): المصدر السابق. ج ٢ (ص ١٢٧).



الدكتور الحسن ناوشبيخت في سطور:

أستاذ التعليم العالي بالمكتبة الوطنية للمملكة المغربية (منذ أكتوبر ٢٠٠٤). رئيس قسم تدبير الرصيد الوثائقي بالمكتبة الوطنية (منذ سبتمبر ٢٠٠٦). رئيس قطب المحافظة وتنمية المجموعات بالمكتبة الوطنية منذ (أكتوبر ٢٠٠٨). أستاذ متطوع بكلية الآداب والعلوم الإنسانية / جامعة محمد الخامس الرباط-أكدا (منذ ٢٠٠٥). مدير مركز الدراسات والبحوث العلوية (يناير ١٩٩٠ - يوليو ١٩٩٥). مندوب وزارة الثقافة بإقليم إفرا (يوليو ١٩٩٥ - يناير ١٩٩٩). مندوب وزارة الثقافة بولاية فاس وأقاليم صفرو ، بولمان وإفرا (يناير ١٩٩٩ - مايو ٢٠٠٠). مندوب وزارة الثقافة والاتصال بالقيطرة "جهة الغرب-الشراردة-بني حسن" (مايو ٢٠٠٠ - يوليو ٢٠٠٢). أستاذ التعليم العالي مساعد بالمعهد الوطني لعلوم الآثار والتراث بالرباط (يوليو ٢٠٠٢ - أكتوبر ٢٠٠٤).

الجبس ذي قطر يبلغ ٤ ، ٣ أمتار كما تنتشر بالمنطقة عدة لقي خزفية ضائعة.

- منطقة امتداد التل في الجنوب والجنوب الغربي: تشتمل على ركام كبير من الخزف الضائع الذي ينتمي لمركز خزفي محلي.
- منطقة الامتداد الغربي والشمالي لموقع ابن عقلة: وهي عبارة عن حقول مهجورة وبقايا قنوات مائية وتمتد على مساحة ١ كلم^٢ وهذا يدل على أن موقع ابن عقلة لم يكن سوقا وإنما يمثل أيضا توسعا لواجهة تافيلالت.

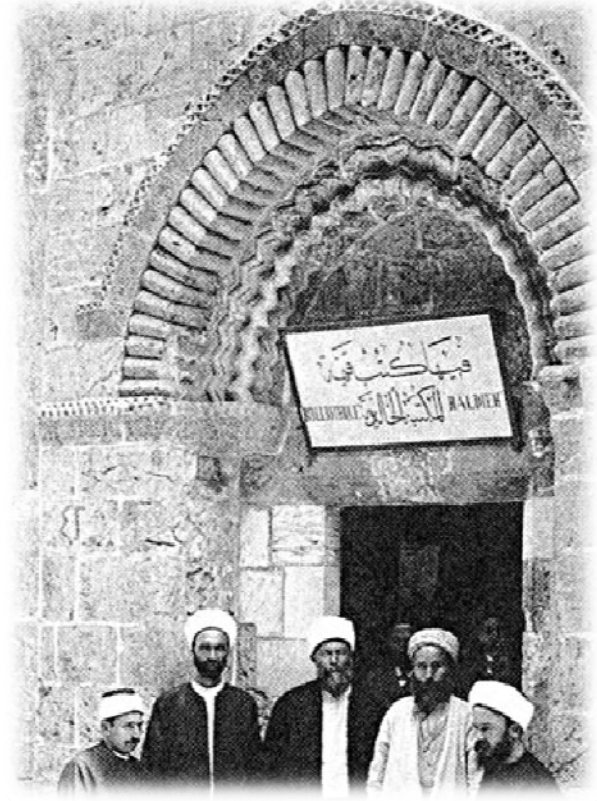
خاتمة

الكتابات العربية للمؤرخين والجغرافيين القدامى تقدم أوصافاً عامة عن مدينة سجدلماسة وعن البضائع المصدرة منها أو المستوردة ، وفي بعض الأحيان تتحدث عن الشخصيات المهمة التي ارتبط بها تاريخ المدينة. هذه الكتابات تقتصر إلى التفاصيل والكمية ، كما تجدر الإشارة إلى انعدام كل الوثائق ذات الصلة بأحوال المدينة ، مثل سجل الضرائب وكنائش ضبط الملكية كما هو معروف في بعض المدن القديمة وخاصةً المشرقية منها.

من جهة أخرى ؛ يظهر أن الحفريات الأركيولوجية بموقع سجدلماسة لم تستطع تقديم كل المعلومات الكافية ، وبالتالي ظلت معظم المعطيات المادية والأسرار الأثرية حبسة الأنقاض. ومهما يكن الأمر ، فإن تحليل ودراسة ما توفر من معطيات ، وكذا اعتماد الرواية الشفوية ، مكنتنا إلى حد ما من تدقيق التاريخ السجلماسي العام ومن فهم الخصوصيات العمرانية للمدينة. ولعل أبرز مثال يمكننا أن نستدل به في هذا المقام ، ما كشفت عنه الحفريات المغربية الأمريكية عن الموضوع الحقيقي لمحارب المسجد الجامع لمدينة سجدلماسة والذي يتخذ وجهة جنوبية - جنوبية - شرقية. ويلاحظ على هذا الاتجاه ؛ أنه يتشابه مع باقي محارب معظم المساجد المغربية الكبيرة كالقرويين بفاس والكتيبة بمراكش. كما اتضح من خلال ما ذكرته المصادر وما أظهرته التحريات الأركيولوجية ، أن هذه الجوامع شهدت تحويل قبلتها في فترة تاريخية معينة أي العصر الموحدي. هذا الحدث التاريخي والعقائدي الهام ، يؤكد بالتالي أن سجدلماسة ، كغيرها من المراكز الحضرية المغربية الكبرى ، لم تكن فقط خاضعة سياسياً للحكم المركزي للموحدين ، وإنما كانت تابعة له مذهبياً أيضاً.

المكتبات التراثية ببلاد القدس

"مقاربة تاريخية"



مقدمة

لقد حاولنا في هذا المقال أن نبز الدور الإيجابي والهام الذي لعبه المغاربة والمشاركة على حد سواء في المحافظة على تراث بلاد القدس ، والتنويه به وبأهم المكتبات التراثية وخزائن المخطوطات النفيسة التي تحويها هذه المكتبات والخزائن.

ومما لاشك فيه ؛ أن بلاد القدس تعد بحق قبلة الحجاج وقبلة العلماء الوافدين عليها أو الممارين في طريقهم عليها ، ولذا منذ أن من الله على المسلمين بفتح بيت المقدس والاهتمام البالغ يتزايد بها وبتطوير حياتها الدينية والعمرانية. فهي حسب إيمان المسلمين تظل القبلة الأولى للمسلمين وثالث الحرمين الشريفين ، وهي كذلك مسرى نبيهم محمد صلى الله عليه وسلم. وقد أولى الخلفاء المسلمون مدينة القدس وأرض فلسطين ما أولوه للمسجد الحرام ومكة والمدينة ، واعتبروا أن هذه المدن الثلاث تمثل ثلاثة رموز أولى لعقيدة التوحيد الإسلامية ، فهي غير بقية المدن التي أنشأها الخلفاء كبغداد ودمشق والقاهرة والبصرة والكوفة وغيرها. فإذا كانت هذه المدن قد أنشئت بعد الفتح لتكون عواصم للخلفاء ، فقد ظلت المدينة ومكة والقدس عواصم للعلماء والحجاج والمقدسين والزائرين ، وظلت طوال العصور الإسلامية على ما هي عليه من مكانة واعتبار وقداسية. وبسبب هذا الاهتمام أصبحت القدس مدينة ذات طابع خاص ، يؤمها العلماء من كافة أقطار العالم الإسلامي فمنهم من آلى على نفسه أن يعيش فيها مرابطاً لأنها أرض رباط. ومنهم من سكنها حباً بمجاورة مسرى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ، ومنهم من أقام فيها معلماً ، أو متعلماً في مدارسها الشرعية المنتشرة بكثرة حول حرملكها القدسي الشريف. وهناك أيضاً من زارها تقيباً عن الكتب والمخطوطات المتواجدة بمكتباتها العتيقة شاهدة عيان على حضارات إسلامية عربية مرت من هنا وتركت آثارها.

ارتبط المغاربة* بالمسجد الأقصى المبارك منذ القرن الأول الهجري ، حيث كانوا يتبركون بزيارته في طريقهم إلى حج بيت الله الحرام ، وكانوا يعتبرون الحج ناقصاً إن لم يبروا عبر القدس ، وتسمى هذه الرحلة المقدسة برحلة الينابيع ، فهي تمر من المدينة المنورة إلى القدس إلى مدينة الخليل حيث يوجد قبر سيدنا إبراهيم عليه السلام. ويتجسد هذا الارتباط المغاربي بالمسجد الأقصى في نقاط ثلاث ، أهمها:

- ١- الرباط الجهادي: حيث شارك المغاربة في الدفاع عن الأقصى وتحريره من الصليبيين ، وكذلك حمايته بعد التحرير.
- ٢- المجاورة: وهي العبادة والصلاة في المسجد الأقصى لها أجر عظيم ، فالركعة فيه بـ ٥٠٠ ركعة.
- ٣- العلم: عبر إلى القدس عدة علماء مغاربة وطلبة العلم ، حيث أنهم نهلوا من العلم هناك وعادوا للمغرب لإفادة الناس بعلمهم ، وقد كان ارتباط المغاربة بالإمام مالك كبيراً ومباشراً في الحج ، فكانوا ينتظرونه شهوراً عديدة ليطرحوا عليه أسئلتهم عبر عدة مخطوطات تكتب له ، وهذا كله سعيًا لتلقي العقيدة الصحيحة على منهج أهل السنة^(١).



هودادو بن عمر

استاذ بقسم التاريخ وعلم الآثار
كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية
جامعة وهران - الجمهورية الجزائرية



sidahmedh1976@yahoo.fr

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

حمدادو بن عمر ، المكتبات التراثية ببلاد القدس: مقاربة تاريخية. - دورية كان التاريخية. - العدد الثاني عشر ؛ يونيو ٢٠١١. ص ٢٦ - ٣٠. (www.historicalkan.co.nr)



حجارة منحوتة ، وهي من البناء السليماني. ويلخص العياشي رأيه فيقول: «وبالجملة ، فغرائب الصخرة والمسجد الأقصى وما حولهما من المزارات شيء كثير»^(٧). ويعترف أن هناك تأليف كثيرة حول الموضوع ، ولكنه يقتصر في روايته على ما شاهده شخصياً ("بعض ما رأيته وزرناه").

ظهرت فكرة إنشاء المكتبات العامة ببلاد القدس في وقت مبكر ، فتسابق السلاطين والأمراء ، والحكام والوجهاء في إنشاء خزانات للكتب تحمل اسمهم أو اسم المكان الذي أنشأت فيه ، فشيدوا هذه الخزائن ودور الكتب وأوقفوا وحسبوا الكتب عليها. واهتموا بوجع خاص في البقاع الطاهرة والأراضي المقدسة فأوقفوا على الحرمين الشريفين وثالث المسجدين - المسجد الأقصى - كتباً مهمة بقيت وما زالت مصدراً مهماً ونبعاً صافياً ينهل منه الناس ويكرعون.

وأصبح العلماء والأدباء والمؤلفون يهدون مثل هذه الخزائن العامة أهم كتبهم ، وكانت دواوين الإسلام وكتب الشريعة تُنسخ وتهدى لمثل هذه الخزائن. ولقد ظهرت في فلسطين عدّة خزائن ومكتبات عامة أنشأها سلاطين وأمراء تلك البقاع وأوقفوا وحسبوا عليها نفائس الكتب والمخطوطات وروائع المصنفات والمؤلفات.

واشتهر عن بلاد الشام - قديماً وحديثاً - الاهتمام بالتراث ، واعتُبرت من أهم البلاد العلمية التي يرحل إليها العلماء ، وكانت المكتبات الخاصة منها والعامة متوفرة يسعى الناس لإنشائها ولو على حساب أقواتهم ، فقد "اعتاد الناس من بلاد الشام أن يروهم يحيون على الكفاف ، وعرفوا عنهم أنهم إذا ماتوا لا يورثون ذهباً ولا فضة ولا عقارات ، جُلّ ما يتركونه - إذا تركوا - مكتبة عامرة في دار متواضعة"^(٨).

وقد كان لفلسطين ومكتباتها العامة منها والخاصة نصيباً وافراً من هذا التراث - من قبل أن يدهمها السيل وتغشاها النوائب ويفترسها العدو الصهيوني - والذي قدّر هذا النتاج بحوالي (٥٠٠٠) خمسين ألف مخطوطة والذي بقي منه بعد الاحتلال الصهيوني - لم يتجاوز ثمانية آلاف (٨٠٠٠) مخطوط.

دور العلامة عبد الحي بن عبد الكبير

الكتاني المغربي في حفظ تراث القدس

هو شيخ شيوخنا العلامة الكبير والمسند الشهير المحذّث الحافظ السيد محمد عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني الحسني القاسي ، ولد بفاس سنة ١٣٠٢ هـ ونشأ نشأة علمية ؛ فقد تلقى العلم عن عدد من العلماء ، منهم والده ، وأخوه السيد محمد ، وخاله السيد جعفر بن إدريس الكتاني ، وابن خاله السيد محمد بن جعفر الكتاني ، والشيخ أحمد ابن الخياط ، وغيرهم. رحل في طلب العلم ولقاء الشيوخ والمسندين إلى عدّة بلدان ، منها: الحجاز ومصر والشام وتونس والقدس ، وروى عن أكثر من خمسمائة نفس ، وله ما يزيد على ثلاثمائة مؤلف. وتوفي بفرنسا سنة ١٣٨٢ هـ. أما عن مكتبته: يصفها لنا نجله الأديب السيد أبو بكر فيقول: (جمع مكتبة سرت بحديثها الركبان من أقاصي الشرق إلى أقاصي الغرب بهمة العالية ولوعه العجيب في هذا الباب). ثم قال: (وحازت مكتبته أكبر شهرة في العالم الإسلامي والغربي واحتاج إليها العلماء والأدباء ورجال الدولة)^(٩).

ويقول المؤرخ العلامة خير الدين الزركلي: (كان جماعةً للكتب ، ذخرت خزائنه بالنفائس ، وضُمّت بعد سنوات من استقلال المغرب إلى خزانة الكتب العامة في الرباط ؛ فأرثت على كثيرٍ منها تعليقات

وقد كان للمغاربة مواقف بطولية في الحروب الصليبية في القرن الرابع والخامس الهجري ، وقد كان جيش المغاربة يمثل ٢٠ في المائة من الجيوش الإسلامية التي ذهبت لتحارب الصليبيين ، وكان العدو إذا علم بوجود المغاربة في المعارك فإنه يغير سياسته الحربية ، أو يطلب المهادنة لما يعرفه من شراسة وشهامة المجاهدين المغاربة.^(١٠)

اهتمام الأمير نور الدين زنكي بالمغاربة

وقد كان الأمير نور الدين زنكي يولي اهتماماً خاصاً بالمغاربة ، وكان قد نذر لله بعد أن أصابه في فترة مرض إن شفاه الله أن يحرر أسرى مغاربة من يد الصليبيين ، وبالفعل قام بتحريرهم بعد الشفاء ورفض أن يحرر غير المغاربة وعندما غاب عليه بعض حاشيته على تخصيصه هذا الأمر للمغاربة فقط قال لهم: إن أهل الشام يدفعون عن أرضهم ، وما أتى بالمغاربة من بلادهم البعيدة إلا الجهاد في سبيل الله^(١١).

وخلال الحروب الصليبية ، كان موقف الدولة الموحدية جد مشرف للمغاربة ، حيث أرسل يعقوب المنصور الموحدي أسطولاً مغريباً من ١٨٠ سفينة محملة بالأسلحة والذخائر والعتاد ، ممتلئة بجنود ومتطوعون وصناع المهارات وعلماء. وقد كان صلاح الدين الأيوبي أيضاً يكن منزلة عظيمة للمغاربة ، وكان كلما أراد حج بيت الله الحرام إلا وأتت معركة أرغمته على الذهاب إليها وترك الذهاب للحج ، وقد اقتدى به العديد من المغاربة حيث قالوا كيف هذا الرجل العظيم يترك الحج من أجل الجهاد ولا تقتدي به ، حيث أنهم كانوا أيضاً يغيرون مسيرتهم من الحج إلى محاربة الصليبيين.

وقد أنشأ الشيخ رائد صلاح مشروع لحج خاص عن صلاح الدين قام بالحج عنه العديد من الفلسطينيين بل مغاربة أيضاً من الخارج قاموا بحجة خالصة لأجل صلاح الدين الأيوبي. وقد رفض صلاح الدين الأيوبي عودة المغاربة بعد استقرار الوضع ووفر لهم عدة امتيازات ، وأسكنهم غرب بيت المقدس في الحي المسمى بحي المغاربة وهو مجمع عقاري ضخم يضم ١٣٥ دار سكنية وفيها المدرسة الأفضلية وقد بناها السلطان الأفضل وهي متخصصة بدراسة الفقه المالكي ، وقد نسفه الصهاينة سنة ١٩٦٧م^(١٢).

وقد أسكنهم صلاح الدين في هذه المنطقة بالذات لحمايته من الجهة المنبسطة طوبوغرافياً ، والمالية للصليبيين حتى إذا ما كروا محاولات الغزو عبر البحر الأبيض المتوسط ، وقد أجاب من سأل عن تصرفه بقوله: "أسكنت بالجهة الغربية من يثبون في البحر ، ويفتكون في البر المغاربة ، أسكنتهم البطن اللينة ، فلا خيراً منهم لحماية بيت المقدس"^(١٣).

العياشي في القدس

لم يكثر العياشي^(١٤) من وصف مدينة القدس ، فلم يتحدث عن أسواقها وتجارها وجالياتها وحرفها ، وإنما وصف المسجد الأقصى ، وتحدث ، كعادته ، عن بعض علماء البلاد ، ولاسيما بعض المتنفذين منهم ، كما تحدث عن قبة الصخرة ، وزاوية المغاربة ، وبعض أبواب المدينة. وقد خص العياشي المسجد الأقصى بأوصاف كثيرة. فهو مسقف كله ، وهو رفيع البناء ، وتصلى فيه الجمعة ، وفيه مكان معلوم صلى فيه الخليفة عمر بن الخطاب ، وفي ركنه الشرقي مزار يقال له مهد عيسى ، وله طاقات واسعة يشرف منها الناظر على الوادي الذي يسمى وادي جهنم ، وتحت المسجد الأقصى مسجد آخر واسع جداً مرفوع على أساطين من

العلامة مفتي الرملة خير الدين الرملي وهو الشيخ مفتي الرملة أبو المحاسن يوسف بن قاضي الرملة أحمد بن عبد الرزاق بن أحمد بن مفتي القدس نجم الدين الصغير بن الشيخ خير الدين ، يقول الكتاني: "لقيته بالرملة وعليه بها نزلت عام ١٣٢٤هـ وأجازني وأجزته"^(١٥) ومن المُلح أنه درّس سنن النسائي في ضريح الإمام النسائي في مدينة الرملة حيث وفاة النسائي بها^(١٦).

يقول الشيخ الكتاني: "وقد ظفرت في المكتبة الخالدية بيت المقدس لما زرتّه عام ١٣٢٤ بمجموعة بخط المترجم له الشيخ تقي الدين السبكي اشتملت على عدة مؤلفات منها: الأدلة في إثبات الأهلّة ، ورسالة في مضار القصيدة النونية المتضمنة الردّ على الأشاعرة وهي ٢٥ ورقة في القالب الكبير كتبت سنة ٧٤٩ والاعتبار ببقاء الجنة والنار كتبت ٧٤٨ تتضمن تضليل من قال بفناء النار من أهل عصره وغير ذلك وهي مجموعة قيمة لا ثمن لها من النفاسة بمكان"^(١٧).

جهود العلامة المغربي محمد النوني في

إحياء تراث القدس

يقول الأستاذ محمد المنوني عن مخطوطات ومكتبات القدس ، وعن فهرس مخطوطات المكتبة الخالدية والمكتبات الملحقة بها: "أعده السيد أوب الخير محمد الحبال ، وهو مكتوب بالآلة الكاتبة سنة ١٣٧٨هـ ، وهي سنة تأسيس المكتبة ، وقد رتبت الكتب الأصلية على عشرين فناً". ثم كتب يوسف باشا الخالدي: "مرتبة على عشرة فنون" ، ثم كتب روعي الخالدي ، ثم الكتب المهداة ومجموعها يزيد على ألف كتاب ، ولهذا الفهرس شريط مصور في معهد المخطوطات العربية رقم: ٣٣. كما يضيف الأستاذ المنوني عند معرض حديثه عن نفائس الخزنة الخالدية في القدس الشريف بقوله: "وصفها الأستاذ عبد الله مخلص بمجلة المجمع العلمي العربي". وينوه الأستاذ محمد المنوني بدور كتب فلسطين ونفائس مخطوطاتها ، بقوله: "دور كتب فلسطين ونفائس مخطوطاتها للأستاذ محمد أسعد طلس ، بمجلة المجمع العلمي العربي"^(١٨).

مساعي الشيخ العلامة طاهر الجزائري^(١٩) في

الحفاظ على مكتبات القدس

ولا بأس أن نضيف إلى العلماء المغاربة عالم مخضرم شطره الأول الضفة المغربية ، وشطره الثاني الضفة الشرقية هو الشيخ طاهر الجزائري (ت ١٣٣٨هـ / ١٩٢٠م) علامة دمشقي كبير وأحد رواد النهضة الفكرية الحديثة في بلاد الشام وأبرز أعضاء مجمع اللغة العربية في دمشق. "اهتم بالمخطوطات العربية وكان — منذ صغره — مولعاً باقتنائها ، وعرف الأصل منها والنادر ، كما عرف أماكنها في الخزنة الشرقية والغربية ... وإليه يرجع الفضل في إنشاء المكتبة الظاهرية بدمشق عام ١٢٩٦ هـ وقد أصبح فيما بعد مديراً لها... وهو من أقدم من بحث في المخطوطات في فلسطين ، فقد امتد نشاطه إليها وأولاهها العناية الفائقة وعرف بها وعليه يرجع الفضل في إنشاء المكتبة الخالدية في القدس ، وبهذا حفظ هذه المخطوطات من الضياع ، وبسر على طلبة العلم درب البحث والانتفاع بها... ويعتبر الشيخ طاهر أول من وضع فهرساً لمخطوطات المكتبة الخالدية بمعونة الشيخ راغي الخالدي وأبي الخير محمد بن محمود الحبال الدمشقي بعنوان "برنامج

بخطه في ترجمة بعض مصنفيهما أو التنبيه على فوائد فيها"^(١٠). وقال العلامة السيد إدريس القيطوني: "جمع مكتبة عظيمة كمّاً وكيفاً فيها من نوادر المخطوطات ما يعجز فرد عن جمعه ولا تكاد تجد كتاباً فيها على كثرة ما فيها لم يطالعها ويُعلق عليه بخطه". وقال لي شيخنا الأديب عبدالواحد الخريف: "زرت السيد الكتاني ورأيت مكتبته كأنها مكتبة الدولة في الطول والارتفاع". ويتحدث العلامة الأستاذ محمود محمد شاكر عن همة السيد عبدالحق بقوله: "أُتيح له أن يجمع مكتبة في داره بفاس تُعَدُّ من أغنى المكتبات الخاصّة وأنفسها في العالم العربي كله ، فيها من النفائس والنوادر والغرائب ما لا يوجد في غيرها. وهو لا يكاد يسمع بكتابٍ نادرٍ حتى يسارع إلى استنساخه أو تصويره بالفوتوغراف. وما هو قد نزل مصر فجمع من شوارد المخطوطات ونوادرها أشياء كانت بين سمع دور كتبنا وبصرها ، ثم غفلت عنها"^(١١).

ومن هنا كان لهذه المكتبة أهمية خاصة في تاريخ المغرب العربي التراثي يعبر عن ذلك ما قاله أحد المختصين في علم الوراقة مجيزنا العلامة الموسوعي محمد المنوني انفراد في الشمال الإفريقي بحس وراقي خاص ، أكسبه معرفة واسعة بخطوط العلماء ، أندلسيين ومغاربة ومشاركة ، مؤلفين وسواهم ، قدماء ومحدثين ، لا يجارى في ذلك بين أهل عصره ، ومؤلفاته وكتبه شاهدان ببعض ذلك). وكذلك قول الدكتور محمود الطناحي في مقاله "قضية التواصل بين المشرق والمغرب": "كان هذا الرجل شغوفاً بالكتب مُولعاً بجمعها ، مع علم غزير وإطلاع واسع ، وقد وقف حياته على الكتب ، ونذر نفسه للعلم". وقال الأستاذ محمد حجي^(١٢) في تقديمه لفهرس مخطوطات الخزنة الكتانيّة الذي صنعه العلامة محمد المنوني رحمه الله: (تتناول مخطوطات الخزنة الكتانيّة مختلف الموضوعات التي عرفها المسلمون كعلوم القرآن والحديث والتوحيد والفقه واللغة والنحو والسير والتاريخ والمنطق والحساب والفلك والتنجيم وما إلى ذلك ، ويغلب عليها طابع الحديث والسير والتراجم نظراً لتخصص صاحبها وتأليفه في هذه الفنون. وإذا كان الفقه المالكي هو الغالب فيها فإن هناك مؤلفات غير قليلة في فقه المذاهب الأخرى ، خاصّة الشافعي والحنفي ، وتنوع مخطوطاتها من مغربية حضرية وبدوية إلى أندلسية ومشرقية ، بعضها في غاية الجمال والأناقة والزخرفة). ويكمل الأستاذ محمد حجي حديثه فيقول: (ومن نوادر مخطوطات الخزنة الكتانية: مؤلفات أصلية كتبت على رق الغزال في القرنين الرابع والخامس ، منها جزء من تاريخ أبي بكر أحمد بن زهير بن حرب انسخ عام ٣٢٢هـ ، وأواخر كتاب في الفقه كتبت عام ٣٨٤هـ ، وخمسة كتب كانت في حوزة ثاني ملوك المرابطين أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين...)^(١٣).

ويعد الشيخ عبد الحق الكتاني زيادة على ذلك من العلماء المغاربة الكبار ومن منقبي وباحثي التراث المخطوط في العالم العربي والإسلامي على وجه الخصوص ، ولا أدل على غزارة علمه ووفرة شيوخه كتابه المشهور شرقاً وغرباً: "فهرس الفهارس والإثبات"^(١٤) ، وكان الشيخ متضلعا وعالماً بالكتب ، خبيراً بأماكن وجودها وله شغف عظيم بالمطالعة فيها ويملك همة عالية في رحلاته للمدن الإسلامية والعربية ومقابلة العلماء واستجازة أهل العلم المستندين فيها.

ولعل من أهم المدن التي زارها فلسطين فدخل بيت المقدس وطاف بها وبمكتباتها ودّرس كتاب "الفرج بعد الشدة لابن أبي الدنيا ببيت المقدس"^(١٥) ، وكذلك دخل مدينة الرملة وزار أحد أحفاد الشيخ

نماذج من خزان التراث المخطوط بالقدس

خزانة العلامة خليل الخالدي: فقد وصفها العلامة أسعد طلس رحمه الله بقوله: "إن الكتب التي جمعها هي من أنفس المخطوطات العربية".^(٢٤) وقال عنها أديب فلسطين الكبير عجاج نويهض (كان شديد الحرص على مكتبته وداره قرب الحرم الشريف في القدس ، فكان يفضل أن يجعل كتبه في صناديق لا على الرفوف ، وإذا أعارك كتاباً فلا يعيرك إياه إلا إذا وثق أنك تعيده إليه ، وكان يؤثر إذا سأله مسألة أن يظل هو وراء هذه المسألة ينتقب عنها في الكتب حتى يستخرج الجواب عليها على أن يعيرك الكتاب فكان الكتاب بين يديه بمثابة ولد له)^(٢٥). ويقول كامل العسلي (إن مكتبة الشيخ خليل الخالدي كان مجموع ما فيها حسب الحجة الوقفية ٣٤٨٠ كتاباً و ٥٠٠ مخطوط لم يبق منها الآن سوى ٧٥٩ كتاباً و ١٠٠ مخطوط)، ومنها خزانة العلامة الشيخ البديري (محمد بن بدير بن محمد المعروف بابن حبش البديري ١٢٢٠هـ) في القدس والتي وصفها طرازي بقوله (إن مخطوطات هذه الخزانة بلغت ألف مجلد)^(٢٦).

ومنها خزانة العلامة الأديب إسحاق موسى الحسيني في القدس ، يقول الأستاذ المؤرخ محمد عمر حمادة (وبعد نكبة فلسطين ١٩٤٨ م نزح عن وطنه فلسطين إلى حلب في سوريا مخلفاً في بيته بالقدس مكتبة غنية بأهميات المراجع الأدبية والتراثية)^(٢٧). ويقول الأستاذ فؤاد عبيد: "كانت مكتبة د. الحسيني في القدس تضم زهاء أربعة آلاف كتاب من بينها الكتب التي عرضت في معرض الكتاب الفلسطيني الذي نُظم في القدس سنة ١٩٤٦ م إلا أن هذه المكتبة قد احترقت أثناء حرب ١٩٤٨ م"^(٢٨).

ومنها خزانة أديب فلسطين محمد إسعاف النشاشيبي رحمه الله (١٩٤٨م) والتي حوت بين مخادعها ورفوفها نفائس ونوادير تشد لها الرحال وتضرب لها أكباد الإبل ، يقول الأستاذ أنور الجندي رحمه الله (ولقد كان قصر النشاشيبي في القدس ملاذاً للأدباء ومجمعاً للأدب وبه مكتبة من أنفس الكتب وأندرها)^(٢٩). وقال عنها رصيفه الأديب خليل السكاكيني بقوله "ومكتبته لا تشبهها مكتبة"^(٣٠).

وكذلك خزانة الأستاذ خليل بيدس المقدسي في القدس ، يقول الأستاذ يعقوب العودات الشهير بالبدوي الملمث: "وفي بيت المقدس أسس خليل مكتبة فريدة حوت مخطوطات قديمة العهد وكتباً ثمينه ، لكنه أرغم على تركها في منزله بالقدس لتأخذها العصابات الصهيونية غنيمة باردة عندما اغتصبت فلسطين في أيار ١٩٤٨ م"^(٣١). ومنها خزانة آل قطينة في القدس: (وتسمى العائلة الحنبلية لأنهم العائلة الحنبلية الوحيدة في القدس). يقول عنها فيليب طرازي (هذه المكتبة تخص أسرة قطينة بالقدس الشريف وتشتمل على أربعة آلاف مجلد في مجملتها ثمانمائة مخطوطة ..)^(٣٢).

خاتمة

وصفوة القول ؛ أن هذه المكتبات إنما هي في الحقيقة جزء من تراثنا العربي ، ينم عن مدى تكريس علمائنا لجهودهم الفكري من أجل خدمة المعرفة الانسانية ككل عموماً ، وخدمة تراثنا على وجه الخصوص. إن دراستنا هذه تحاول رفع اللثام عن جوانب مهمة تعكس الذهنية العقلية الأصيلة والنفسية لمجتمعنا العربي ، وكما ذكرنا آنفاً فإن ظاهرة المكتبات التراثية كما حبذت أن أسهمها ، تجعلنا نضع ظاهرة الاهتمام بالمكتبات والكتب والمخطوطات على اختلاف فنونها

الخالدية العمومية" ، وإن خلا من أسماء صانعيه وطبع في القدس في عام تأسيس المكتبة ١٣١٨هـ/ ١٩٠٠ م"^(٣٠).

يقول الدكتور وليد أحمد سامح الخالدي: "وحدث بُعيد افتتاحها — أي المكتبة الخالدية — أن أقبل إلى القدس العلامة الشيخ طاهر الجزائري ناظر المكتبة العمومية الدمشقية منفيًا من دمشق بأمر من السلطة العثمانية ، وكان الشيخ طاهر "صديقاً حميماً" للحاج راغب ، فطلب منه الحاج راغب أن يساعده في تصنيف موجودات المكتبة وتبويبها فاقترح عليه الشيخ طاهر دعوة أبي الخير محمد محمود الجبال صاحب جريدة "ثمرات الفنون" البيروتية ، الذي يصف نفسه "بالمشقي محتدًا والبيروتي منشأ ومولداً" وذلك للقيام بمهمة وضع برنامج للمكتبة... ويبلغ مجمل عدد الكتب الوارد ذكرها في برنامج الجبال ١١٥٦ كتاباً (أي مجلداً) منها حوالي (٦٨٥) مخطوطة والباقي مطبوع ، يضاف إليها (٢٤) كتاباً خطياً جمعها الشيخ طاهر الجزائري من الدشت وأثبتها الجبال في مؤخره البرنامج... ويروي الجبال أن الشيخ طاهر الجزائري قرّط المكتبة بقوله:

أقول وقد عاينت كتباً نفسية *** تروق ذوي الألباب وهي مني النفس
أي طالباً أقصى المعارف راغباً *** لنيل العلا بادر لمكتبة القدس"^(٣١)
ولقد لعبت هذه الخزائن دوراً هاماً في إحياء المعارف والعلوم في القرنين الأخيرين (الرابع عشر والخامس عشر) الهجريين ، وكانت من الأهمية بمكان ، بل كانت محط أنظار الباحثين يرحلون إليها ويضربون لها أكباد الإبل لمعرفة كنوزها ونواديرها ونفائسها. ومن بين الخزائن الهامة بالقدس "خزانة آل الدجاني" ، حيث نجد طرازي يقول أثناء حديثه عن خزانة آل الدجاني في يافا فقال: "...لا نعرف من خزائن الكتب في يافا أهم من خزانة آل الدجاني وما برحت هذه الخزانة منذ أواسط القرن الثالث عشر للهجرة منهلاً للورد وكعبة للقصاد..."^(٣٢) ولا أنسى أن أذكر قصة مراسلة علامة العراق محمود شكري الألوسي رحمه الله لاستعارة بعض المخطوطات في فلسطين ، يقول مؤرخ القدس عبد الله مخلص رحمه الله " جاءني مرة أحد الوراقين من القاهرة وقال لي أن علامة العراق السيد محمود شكري الألوسي كتب إليه يعلمه بأن في مكتبة الشيخ نعمان هاشم بنابلس نسخة من كتاب العقل والنقل — تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية — وأشار عليه بالبحث عنها وطلب إلي أن أساعده على تحقيق هذه الأمانة "^(٣٣) بل كان العلماء والأدباء يُراسلون أرباب وأصحاب هذه الخزائن لاستعارة بعض هذه النفائس ، فيذكر طرازي أيضاً أثناء حديثه عن نفس الخزانة السابق ذكرها فيقول: "ونضيف إلى ذلك أبياتاً بعث بها الحاج حسين بيهم البيروتي^(٣٤) إلى صديقه الشيخ مصطفى الدجاني مفتي يافا ، وقد عرض الناظم فيها بحاجته إلى استقراض مخطوطة كتاب "العقد الفريد" في الخزانة الدجانية فقال:

ألمعي في زوايا فكره *** كم خبايا لمعت للمستفيد

قد جمعتم كل علم مثلها *** جمع الأشياء قرآن مجيد

فلهذا أرتجي من فضلكم *** إن أردتم قرصة العقد الفريد

ثم من بيروت يسعى مسرعاً *** فيوافيكم قريباً في البريد

واجعلوا عهدي كصكّ عندكم *** وحسن شكره دوماً يزيد

وعلموها ؛ وتنوع مناهلها ومشاربها ضمن أولوياتنا البحثية الأكاديمية اليوم. ونحاول التنقيب عن مثل هذه المكتبات التي كانت في زمن ما إشعاعاً فكرياً يضيء ما بين المشرق والمغرب ، إلى جانب وضع ظاهرة الاهتمام بالمكتبات التراثية في سياق ظاهراتي نحلل فيه الظاهرة وفق شروط واقعية قابلة للملاحظة ، ودون الدخول في تفسيرات قيمية ، أو تبني أحكاماً مسبقة تحكم على الظاهرة من موقع متعالي.

وأملنا في الأخير أن تكون هذه الصفحات التي هي في الحقيقة فيض من غيض وجزء من كثير ، تفتح للباحثين تفسيرات أولية لهذه الظاهرة المكتبتية التي تكاد تكون في سائر البلدان العربية ، وهذا من أجل تسليط الضوء والانكباب على دراسة ظاهرة الاهتمام بالمكتبات التراثية دراسة سوسولوجية وأثروبولوجية.

الهوامش:

*ومن دلائل التعلق الكبير للمغاربة بالمسجد الأقصى المباركة ، قصة امرأة اسمها : أم قاسم المرادية ، وهي امرأة غنية من مدينة آسفي قامت بعمل لم يقدر عليه الرجال ، فقد سوت طريق من آسفي إلى مكة المكرمة مروراً ببيت المقدس إلى المدينة المنورة ، وقد وضعت محطات كالتي نجدها الآن في الطرق السبارة * باحات الاستراحة * ، حيث حفر في كل ٥٠ كلم بئراً وبنت منزل من طابقين ، ووضعته وفقاً للمغاربة الحجاج حيث يبيتون مجاناً في هذه المحطات.

١. تقرير عن محاضرة ألقاها الأستاذ أبو زيد التي ألقاها بمكتب الفرقان بالدار البيضاء يوم الأحد : ٤ / ٣ / ٢٠٠٧

٢. المرجع نفسه ، ص: ٢

٣. المرجع نفسه ، ص: ٢

٤. المرجع نفسه ، ص: ٣

٥. عبد الحي الكتاني ، فهرس الفهارس والإثبات ج ١ ، ص: ١١.

٦. ترجمة "العياشي": في "الأعلام" للزركلي ، ج ٤. وبناء عليه ، إنه ولد سنة ١٠٣٧ هـ / ١٦٢٧ م ، وتوفي سنة ١٠٩٠ هـ / ١٦٧٩ م. وتوجد ترجمته في عبد الحي الكتاني (فهرس الفهارس ، ج ٢ ، ص: ٢١١) ؛ وصفوة من انتشر ؛ ومناقب الحضيني ؛ وخلاصة الأثر ، ج ٣ ، ص: ٧٠ ؛ وإعلام النبلاء ، ج ٦ ، ص: ٣٨٧ ؛ ودليل مؤرخ المغرب ، ج ١ ، ص: ٢٤٧ ؛ وبركلمان ، ج ٢ ، ص: ٣٥٧. وقد ترجم له أيضاً عبد الرحمن الجبرتي في عجائب الآثار ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ص: ١١٥.

٧. ينظر: أبو القاسم سعد الله ، شيخ الإسلام عبد الكريم الفكون رائد السلفية ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ١٩٨٦ ؛ وكذلك تاريخ الجزائر الثقافي ، ج ١ ، ط ٢ ، الجزائر ، ١٩٨٥.

٨. تاريخ علماء دمشق ، ج ١ ، ص: ١٧.

٩. عبد الحي الكتاني ، فهرس الفهارس والإثبات ، ج ١ ، ص: ٣٨٦.

١٠. خير الدين الزركلي ، الأعلام ، ج ٦ ، ص: ١٨٨.

١١. فهرس المخطوطات العربية المحفوظة بالخزانة العامة بالرباط الخزانية الكتانية ، ص: ٧.

١٢. مما يمكن الإشارة إليه هو أن من أندر المكتبات الخاصة في العالم الإسلامي ، مكتبة الشيخ عبد الحي الكتاني ، التي حوت جميع المعاني ، ولم يكن لها في عصرها ثان. مكتبتة من النوادر بلا نزاع ، وذكرها في الأرض قد ذاع وشاع. عشق جمع الكتاب ؛ فجمع العجب العجيب ، ولم يكن مجرد جامع ! بل كان بالاطلاع واسعاً. وقبل البداية عن الحديث عنها أذكر نبذة مختصرة عن صاحبها. وقد قال عنها الأستاذ عبد الله الجزائري: (وخزائنه الكتانية تعدّ الأولى من نوعها ، وقد تولت الدولة المغربية أمرها بعد الاستقلال فنقلتها إلى الخزانة العامة بالرباط ، وجعلت لها جناحاً خاصاً هناك "المرجع نفسه ، ص: ٧).

١٣. عبد الحي الكتاني ، فهرس الفهارس والإثبات ، ج ١ ، ص: ٣٨٦.

١٤. المرجع نفسه ، ج ١ ، ص: ٣٨٦.

١٥. المرجع نفسه ، ج ١ ، ص: ٣٨٦.

١٦. المرجع نفسه ، ج ١ ، ص: ٣٨٦.

١٧. المرجع نفسه ، ج ١ ، ص: ٣٨٦.

١٨. محمد أسعد طلس ، مقالات عن " دور كتب فلسطين ونفائس مخطوطاتها " في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، المجلد ٢٠ ، ١٩٤٥ ؛ والمجلد ٢١ ، ١٩٤٦ ، وراجع: كتاب محمد المنوني ، المصادر العربية لتاريخ المغرب من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر الحديث ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ، سلسلة الدراسات الببليوغرافية. مطبعة فضالة المحمدية. المملكة المغربية. ط ١٩٨٩. ج ١. ص: ١٢٤.

١٩. هو طاهر بن محمد صالح بن أحمد بن موهوب السمعوني ، المشهور بالجزائري. هاجر والده من الجزائر إلى دمشق سنة ١٢٦٣ هـ (١٨٤٧) ، وكان من بيت علم وشرف ، تولى قضاء المالكية ، حيث كان فقيهاً في دمشق ومفتياً في الشام. ولد طاهر الجزائري في دمشق سنة ١٨٥٢ ، وتعلم في مدارسها ، حيث دخل المدرسة الحفصية الإعدادية وتلمذ على الأستاذ عبد الرحمن البستاني ، فأخذ عنه العربية والفارسية والتركية ومبادئ العلوم ، كما قرأ على أبيه أيضاً ، ثم اتصل بعالم عصره الشيخ عبد الغني الغنيمي الميداني ، ولازمه إلى أن وافاه الأجل. اتقن الجزائري اللغة العربية وأتقن الفارسية والتركية ، وتعلم الفرنسية وتكلم بها ، وكذلك تعلم السريانية والعبرانية والحشية ، وكان يعرف القبائلية البربرية لغة موطنه ، وتعلم كثيراً من الخطوط القديمة كالكوفي والمشرقي والعبراني غيرها ليتسنى له دراسة الآثار. كما شغف بالكتب المطبوعة والمخطوطة ، وعرف الجيد من أصنافها ، كما عرف طبقات المؤلفين وتراجم الرجال ، وأماكن المخطوطات والنسخ المتفرقة منها في الخزائن الشرقية والغربية ، وساعده على إتقان ذلك قوة حافظته.

٢٠. عصام الشنطي ، جهود مبكرة للتعريف بمخطوطات فلسطين ، " ندوة التراث العربي المخطوط في فلسطين " نشر معهد المخطوطات العربية في القاهرة ص: ١٣٤.

٢١. فليب طرازي ، خزائن الكتب العربية ، ج ١ ، ص: ٢٩٥.

٢٢. مجلة الزهراء ، مجلد ١ ، ج ٨ ، صحيفة رقم: ٥٠٤.

٢٣. راجع ترجمته في: كتاب " أعيان القرن الثالث عشر " لخليل مردم بك صحيفة ٢٣٣.

٢٤. المخطوطات العربية في فلسطين للمنجذ ، ص ١٠-١١.

٢٥. عجاج نويهض ، رجال من فلسطين ، ص: ٢٤.

٢٦. كامل العسلي ، معاهد العلم في بيت المقدس ، ص: ٣٧٥.

٢٧. محمد عمر حمادة ، أعلام فلسطين ، ج ١ ، ص: ٢٩٤.

٢٨. البدوي الملثم ، من رجال الفكر والأدب في فلسطين ، ص: ٦٨.

٢٩. أنور الجندي ، المحافظة والتجديد في النثر العربي المعاصر في مائة عام ١٨٤٠-١٩٤٠ ، ص: ٣٦٢-٣٦٣.

٣٠. البدوي الملثم ، المرجع السابق ، ص: ٦٢٧.

٣١. أنظر مقالنا بمجلة المؤرخين المغاربة ، جمعية المؤرخين المغاربة ، الرباط ، ٤٦٤.

٣٢. فليب طرازي ، خزائن الكتب العربية في الخافقين ، ج ١ ، ص: ٢٩٣.



الأستاذ حمدادو بن عمر في سطور:

(١٩٩٤-١٩٩٨) المرحلة الأولى للتكوين في التعليم العالي بجامعة وهران ، قسم التاريخ والحضارة الإسلامية. (جوان ١٩٩١) دبلوم ليسانس "أربع سنوات" في التاريخ والحضارة الإسلامية ، العام. (١٩٩٨-١٩٩٩) معلم بمدرسة بوفاطيس بنات ١ ، أكاديمية وهران. (٢٠٠٥-٢٠٠٦) تربص بيداغوجي في مادتي "التاريخ والجغرافيا" - مستوى التعليم الثانوي - بثانوية الخوة والي عين النويصي ، أكاديمية مستغانم. (١٩٩٩-٢٠٠٣) مرحلة الدراسات العليا ، وهران / الجزائر. (سبتمبر ٢٠٠٣) دبلوم الماجستير في التاريخ والحضارة الإسلامية ، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية ، وهران. (٢٠٠٣-٢٠١٠) أبحاث دكتوراه في التاريخ والحضارة الإسلامية.

مقدمة

بالرغم من اضطراب الأوضاع السياسية بالمغرب الأوسط في عهد بني عبد الواد^(١)، إلا أن الحركة العلمية ظلت نشطة، نظراً لاهتمام الحكام بالعلم والأعلام. ومن مظاهر هذا الاهتمام، إنشاءهم ورعايتهم للمؤسسات التعليمية، كالكتاتيب التي كان لها فضل كبير في بعث الحركة التعليمية. تعد الكتاتيب المؤسسة التعليمية الأولى عند المسلمين. ظهرت في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم. تمثلت وظيفتها الأساسية في التربية الإسلامية. وزاد انتشارها بعد الفتوحات بسبب تحمس الناس لتعلم القرآن الكريم^(٢).

تعريف الكتّاب

الكتّاب بضم الكاف وتشديد التاء هو موضع تعليم القرآن^(٣)، يتمثل في حجرة مجاورة للمسجد، بسيطة التأثيث، تجمع الشيخ المعلم بالعلماء المتعلمين، متوفرة المستلزمات التعليمية كالدواة والقلم واللوح^(٤). ويعود ظهوره كمؤسسة تعليمية إلى بداية ظهور الإسلام، حيث اتخذ مكاناً لتحفيظ الصبيان القرآن الكريم، وتعليمهم مبادئ القراءة والكتابة^(٥). وكان الكتّاب في البداية عبارة عن خيمة من خيم المعسكر قبل تمصير الأمصار، يصاحب الفاتحين في حلهم وترحالهم^(٦).

نشأة الكتّاب بالمغرب الأوسط

بعد استقرار المسلمين في البلاد المفتوحة، وبالتحديد بلاد المغرب خلال النصف الثاني من القرن الأول للهجرة، قاموا ببناء الدور والمساجد، وبجوارها الكتاتيب التي ظلت المؤسسة التعليمية الابتدائية بحواضر المغرب الأوسط في عهد بني زيان، ممثلة في غرف يستأجرها المعلمون لتعليم الصبيان، أو يتولى تشييدها ميسورو الحال من أولياء الأطفال، إدراكاً منهم لأهمية تعليم أبنائهم. وكثيراً ما كان يتكفل ببنائها وتمويلها أهل الخير تطوعاً منهم واحتساباً لوجه الله^(٧).

وسائل الكتّاب ومستلزماته

نظراً لبساطة الكتّاب، فإن وجود هذه المؤسسة التعليمية لم يتطلب إمكانيات مادية كبيرة. فكانت في المناطق الصحراوية مجرد خيمة متواضعة مصنوعة من الوبر، ينقلها البدو الرحل أينما ارتحلوا. أما في القرى والمدن، فكانت متعددة الأشكال؛ إذ نجدها أحياناً متصلة بالمسجد، وأحياناً أخرى منتشرة داخل الأحياء^(٨). ولم يكن أثاثها فاخراً، وإنما بسيطاً، تمثل في حصير مصنوع من الحلفاء أو الدوم، وألواح خشبية، وأقلام من القصب، وقطع من الصلصال، ودواة من الصغ والصوف، وجرار للماء، وبعض الأواني البسيطة، ومجموعة من المصاحف وكتب النحو والصرف والسير^(٩). وكان الكتّاب في الغالب غرفة واحدة مفروشة بحصير يجلس عليها الصبيان في شكل حلقة حول معلمهم^(١٠). لكن هذه المؤسسة عرفت تطوراً في هندستها وتجهيزها خلال القرن ٨ هـ / ١٤ م، إذ أصبحت عبارة عن قاعة واسعة مزودة بمدرجات أو مصطبات تستعمل كمقاعد للأطفال، مثل مصطبة مرسى الطلبة بتلمسان عاصمة المغرب الأوسط في عهد بني زيان^(١١). وهذا لا ينفي بقاء الوسائل التعليمية للكتاب بسيطة ومتوارثة إلى اليوم.

التعليم بالكتّاب في المغرب الأوسط

أيام حكم بني عبد الواد

(633-681 هـ / 1235-1554 م)



قاسمي بختاوي

أستاذ التاريخ الوسيط

جامعة جيلالي لباس - سيدي بلعباس

الجمهورية الجزائرية

kasmi196527@yahoo.fr

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

قاسمي بختاوي، التعليم بالكتّاب في المغرب الأوسط
أيام حكم بني عبد الواد (٦٣٣ - ٦٨١ هـ / ١٢٣٥ -
١٥٥٤ م). - دورية كان التاريخية. - العدد الثاني عشر؛
يونيو ٢٠١١. ص ٣١ - ٣٤.



(www.historicalkan.co.nr)

معلمو الكتاب

يتولى التعليم في الكتاب المعلم أو المؤدب . فهو يفيد تلامذته بعلمه مثلما يفيدهم بأدبه . كما أنه قدوة لهم ، إذ يتأثرون بأخلاقه . لهذا شدد الفقهاء على ضرورة استقامته وحسن سلوكه وقدرته على العطاء . فمن واجبه أن يفيد الصبيان ويصبر عليهم ، ويراعي قدراتهم العقلية عند مخاطبتهم وأن يكون حافظاً للقرآن الكريم وملماً بعلومه^(١٢) . وقد أشار محمد بن سحنون إلى جملة من الواجبات والصفات التي يجب أن يتحلى بها معلمو الكتاب ، ومن أبرزها:

- المساواة بين التلاميذ الفقراء والأغنياء .
- مراقبة غدوهم ورواحهم .
- تبليغ الأولياء بغياب أبنائهم غير المبرر .
- التفرغ للتعليم دون سواه .
- تجنب عيادة المرضى وتشجيع الجنائز أثناء عمله .
- تعليم الأطفال أمور دينهم ، كالوضوء والصلاة والزكاة والحج والتهيم والغسل^(١٣) .

ومن نماذج معلمي الكتاب بعاصمة بني عبد الواد خلال هذه الفترة ، أبو عبد الله محمد بن محمد بن أبي بكر بن مرزوق (ت ٧٨١هـ / ١٣٧٩م)^(١٤) ، الذي كان يعلم الصبيان في كتاب مرسى الطلبة بتلمسان ، حيث كان يغمراسن بن زيان^(١٥) كثير التردد عليه للارتفاع بعلمه^(١٦) . لكن هذا النموذج لا يكفي لتسليط الضوء أكثر على معلمي الكتاب بالمغرب الأوسط ولا ندري أسباب سكوت مصادر هذه الفترة عن تزويدنا بنماذج أخرى .

تلاميذ الكتاب

إيماناً منهم بأن تعليم الأبناء يعد واجباً شرعياً ، كان الأولياء بمختلف حواضر المغرب الأوسط وقراه ، يوجهون أطفالهم إلى الكتاب لتلقي تعليمهم الأولي . ولم تشر المصادر إلى سن محددة للالتحاق بهذه المؤسسة التعليمية ، ولا لعدد السنين التي يقضيها الصبيان فيها . لكن يبدو أنها كانت بين سن الخامسة والسابعة^(١٧) . ولعل إنشاء الكتاب وتخصيصه لتعليم الصبيان كان بهدف الحفاظ على المساجد من النجاسة ، حيث أفتى كثير من الفقهاء بعدم جواز تعليم الأطفال داخل المساجد ، ومنهم الإمام مالك بقوله : " لا أرى ذلك يجوز ، لأنهم لا ينتظفون من النجاسة..."^(١٨) .

أما عن أوقات الدراسة بالكتاب ، فكانت طيلة أيام الأسبوع ، ما عدا الخميس والجمعة ، وعطل الأعياد الدينية كعيد الفطر والأضحى ، والأيام التي يختم فيها الصبيان حفظ القرآن الكريم^(١٩) . وكان الطفل إذا استظهر ما حفظه من القرآن الكريم على معلمه ، جاز له أن يمحوه بيده باستعمال ماء طاهر ، ولا يجوز له استعمال أرجله في ذلك ؛ حيث يقول الإمام مالك في هذا الشأن : " إذا محت صبيبة الكتاب تنزيل رب العالمين من ألواحهم بأرجلهم ، نبذ المعلم إسلامه وراء ظهره ، ثم لم يبال حين يلقي الله على ما يلقاه عليه"^(٢٠) . وحرصاً من معلم الكتاب على هذا الأمر ، يضيف الإمام مالك قائلاً : " كان المؤدب له إجابة * ، وكل صبي يأتي كل يوم نوبته بماء طاهر ، فيصبونه فيها ، فيمحوون به ألواحهم ، ثم يحفرون حفرة في الأرض ، فيصبون ذلك الماء فينشف"^(٢١) . هذه هي الطريقة التي كانت متبعة في محو

القرآن الكريم من الألواح منذ عهد الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم . ويبدو أنها ظلت سارية بالبلاد المفتوحة ومنها المغرب الأوسط ، ما دام أن الفاتحين هم الذين تولوا تعليم القرآن في الأقاليم الإسلامية الجديدة في بداية عهدها بالإسلام .

العلاقة بين معلمي الكتاب وأولياء الصبيان

لم يكن التعليم عند المسلمين في بداية الأمر مهنة ، حيث لم يكن يؤدي بمقابل مادي ، وإنما احتساباً لوجه الله . ولكن بتزايد الإقبال على العلم وتنوع مواضيعه ، ظهرت طبقة احترفت التعليم وتفرغت له ؛ فأضحى من الضروري أن يتقاضى المعلم أجره تؤمن له حاجياته المختلفة ، من مأكّل ومشرب وملبس وماوى^(٢٢) . لقد كانت نفقة التعليم في الكتاب بالمغرب الأوسط قبل القرن ٧هـ / ١٣م على عاتق الأولياء ، حيث اقتصر دور الدولة آنذاك على المراقبة التي يقوم بها المحتسب^(٢٣) . ورغم إجازة الفقهاء أمثال سعيد العقباني (ت ٨١١هـ / ١٤٠٨م) أجره المعلمين ، معللاً ذلك بضعف دخلهم ، إلا أن بعضهم كان يتعفف ولا يأخذها ؛ في حين اكتفى آخرون بأخذها من الأولياء الميسورين فقط^(٢٤) .

وكان المعلم يتعاقد مع الأولياء حول شروط وكيفية دفع الأجرة ، كأن ينص العقد على تحفيظ الطفل جزء معين من القرآن الكريم ، أو تعليمه مبادئ مادة معينة . وتحدد مدته بشهور أو سنة . وقد يتعاقد مجموعة من الأولياء ، ويتكفلون بدفع أجره المعلم ، أو ربما حتى ثمن تأجير المحل الذي يدرس فيه أبنائهم^(٢٥) . وتراعى عند إبرام العقد بين المعلم والولي ، الأوضاع الهادية لهذا الأخير وعدد أطفاله^(٢٦) . كما يمكن للولي دفع الأجرة نقداً أو عيناً ، من زيت وحبوب وبقول وفواكه^(٢٧) . إضافة إلى ما كان يتلقاه المعلم من هدايا من الصبيان في مختلف المناسبات كالمولد النبوي الشريف ، حيث كان المعلم يجمع كمية معتبرة من الشموع ثم يبيعها^(٢٨) . هذا ما كان معمول به في المغرب الأوسط خلال هذه الفترة . لكن يبدو أن الأحباس* بدأت تتكفل بنفقات تعليم الصبيان بداية من القرن ٨هـ / ١٤م^(٢٩) .

طريقة التدريس بالكتاب

تميزت طريقة التعليم بالكتاب في المغرب الأوسط خلال هذه الفترة بالإلقاء والحفظ . وقد انتقد عبد الرحمن بن خلدون هذه الطريقة ، لأنها تقوم على الحفظ دون الفهم ، حيث يقول : " ويا غفلة أهل بلادنا في أن يؤخذ الصبي بكتاب الله في أول عمره ، يقرأ ما لا يفهم ، وينصب في أمر غيره أهم عليه منه"^(٣٠) .

فمعلم الكتاب كان يجلس ، ويسند ظهره إلى الجدار ، حاملاً بيده عصا طويلة تصل إلى أبعد تلميذ ، تسمى الفلقة . أما التلاميذ ، فيتحلقون حول معلمهم ، وبأيديهم أقلام من قصب ودواة ، ويسجلون على ألواحهم الخشبية ما يمليه عليهم من آيات القرآن ؛ إذ يخصص الوجه الأول من اللوحة لدرس الأمس ، والوجه الثاني لدرس اليوم . وبعد حفظ درس الأمس واستظهاره على المعلم ، يسمح للصبي بمحوه بالطريقة السالفة الذكر ، وكتابة الدرس الجديد^(٣١) . وتنتهي هذه المرحلة بالختم ، وتعني إتمام التلميذ حفظ القرآن الكريم كاملاً ، وعندها يخير بين مواصلة طلب العلم في المساجد والمدارس ، أو التوجه إلى الحياة العملية^(٣٢) .

ال مواد المدرسة بالكتاب

بعد القرآن الكريم المادة الأساسية التي تدرس في الكُتَّاب باعتباره أصلاً لها بعده^(٣٣). لكن أهل المشرق والأندلس وإفريقية، أضافوا إليه بعض العلوم الأخرى كرواية الشعر وقواعد اللغة العربية والكتابة وتجويد الخط والحديث^(٣٤). أما في المغرب الأوسط، فقد اقتصر الأمر على تعليم القرآن دون سواه، لقول عبد الرحمن بن خلدون: "أما أهل المغرب، فمذهبيهم في الولدان الاقتصار على تعليم القرآن فقط، وأخذهم أثناء الدراسة بالرسم ومسائله واختلاف حملة القرآن فيه لا يخلطون ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم، لا من حديث، ولا من فقه، ولا من شعر، ولا من كلام العرب، إلا أن يحذف فيه أو ينقطع دونه"^(٣٥). وظل الأمر كذلك إلى أن استحدثت هذه المواد في القرن ٨هـ / ١٤م، تأثراً بتوافد علماء الأندلس على المنطقة، وعودة بعض المشايخ من المشرق^(٣٦). وقد انعكس ذلك إيجاباً على المستوى التعليمي لتلاميذ الكُتَّاب، حيث ألههم لمواصلة الدراسة والانتقال من المرحلة الابتدائية إلى المرحلة الثانوية^(٣٧).

تعليم المرأة بالكتاب

لم يقتصر التعليم بكتاتيب المغرب الأوسط على الذكور فقط، بل كان للإناث أيضاً حظ فيه، لأن الإسلام جعل طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة. إلا أن عددهن كان قليلاً مقارنة بعدد الذكور. وكثيراً ما كانت الإناث تتوقفن عن الدراسة لتحملن أشغال البيت من تنظيف وطهي وغيرها؛ وهذا هو حال السواد الأعظم منهن. أما بنات الحكام والفقهاء والعلماء، فكانت أوفر حظاً، إذ كان يسمح لهن بالتعلم في بيوتهن على يد مدرسين خصوصيين^(٣٨). ولعل من الأسباب التي حالت دون مواصلة المرأة لمشوارها التعليمي، الصعوبات التي كانت تواجه طلبة العلم آنذاك، كالحركة في طلب العلم عبر حواضر البلاد الإسلامية وما يترتب عنها من مصاعب، يستعصي أحياناً على الرجل تحملها.

ونظراً لقلّة فرص تعليم المرأة، لم يظهر منهن في حقل المعرفة بالمغرب الأوسط إلا نزر قليل أمثال: فاطمة بنت العالم أبي زيد النجار، وزوجة أبي عبد الله محمد بن مرزوق^(٣٩). والملاحظ أن الفقهاء لم يعارضوا تعليم المرأة، إلا أنهم اشترطوا عدم اختلاطها مع الذكور. يقول القابسي في هذا الشأن: "من صلاحهن ومن حسن النظر لهن ألا يخلط بين الذكور والإناث"^(٤٠). ويردف محمد بن سحنون قائلاً: "أكره للمعلم أن يعلم الجوازي ويخلطهن مع الغلمان لأن ذلك فساد لهن"^(٤١).

العقاب بالكتاب

كل بني آدم خطأ، لهذا وجد في شريعة الإسلام الحساب، الذي يفضي إلى ثواب أو عقاب. فقد أجاز الفقهاء في الكُتَّاب، معاقبة الصبي إذا قصر وأساء الآداب، على أن يتدرج المعلم في العقاب، فيبدأ بالإنذار والتوبيخ والعتاب، ثم التشهير، فالضرب الخفيف دون إلحاق الأذى بالأجساد، ولا تزيد العقوبة عن عشرة أسواط مهما كانت الأسباب^(٤٢). يقول صلى الله عليه وسلم: "لا يضرب أحدكم أكثر من عشرة أسواط إلا في حد"^(٤٣). وقد حذر عبد الرحمن بن خلدون من المبالغة في العقاب، تفادياً لانعكاساته السلبية على تحصيل الصبيان، إذ قد يؤدي إلى النفور من الدراسة^(٤٤). وذهب محمد بن

يوسف السنوسي التلمساني^(٤٥) إلى أبعد من ذلك، حيث انتقد المعلمين الذين يضربون الصبيان إلى حد وصفهم بسوء الخلق وفساد القلب^(٤٦). أما المغراوي، فلا يعارض عقوبة الضرب إذا كانت في مصلحة الصبي، حيث يقول: لا تندمن على الصبيان إذا ضربوا فالضرب يبرأ ويبقى العلم^(٤٧).

وقد حدد عدد الضربات حسب طبيعة الذنب، فتكون ثلاثة أسواط على الحفظ، وسبعة على السب، وعشرة على اللعب والهروب من الكُتَّاب. ولا تزيد عن ذلك إلا بإذن من ولي الصبي^(٤٨). لم يقتصر العقاب على الصبي، بل تعداه إلى المعلم إن هو قصر في واجباته. فهو مسؤول عن النتائج النهائية للصبيان. فإن ثبت فشله، يؤنبه الإمام، وقد يحرمه من أجرته، بل تصل العقوبة أحياناً إلى طرده نهائياً من التعليم إذا كان لا يصلح له^(٤٩).

خاتمة

لم تشذ الكتاتيب في المغرب الأوسط عما كانت عليه مثيلاتها في ربوع البلاد الإسلامية الأخرى، لأنها أنشئت في مختلف المناطق المفتوحة لأداء وظيفة واحدة، تمثلت في التربية والتعليم. ولعل الاختلاف الوحيد كان الاقتصار على تعليم القرآن الكريم فقط بالمغرب الأوسط، قبل استحداث مواد أخرى جاء بها مشايخ الأندلس والمشرق خلال القرن ٨هـ / ١٤م. وظلت الكتاتيب تؤدي وظيفتها التعليمية إلى جانب مؤسسات أخرى كالمساجد، والزوايا التي ظهرت بالمنطقة في القرن ٦هـ / ١٢م، ثم المدارس التي تأخر ظهورها إلى مطلع القرن ٨هـ / ١٤م. وكانت هذه المؤسسة التعليمية الابتدائية منطلقاً لكثير من طلبة العلم بالمغرب الأوسط، الذين صار لهم شأن عظيم فيما بعد أمثال: ابني الإمام، والشريف التلمساني، ومحمد بن يوسف السنوسي، والأبلي وغيرهم.

الحواشي

- ١ - بنو عبد الواد: هم أحد بطون قبيلة زناتة المغربية، استقروا بالمغرب الأوسط، ووضعوا نواة تأسيس دولتهم التي قامت على أنقاض دولة الموحدين سنة ٦٣٣هـ / ١٢٣٥م. ينظر: الإصطخري، المسالك والممالك، تحقيق محمد جابر عبد الله ومحمد شقيق غربال، دار القلم، القاهرة، ١٩٦١، ص ٣٦.
- ٢ - محمد أسعد طلس، التربية والتعليم في الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٧، ص ص ٦٦-٦٨.
- ٣ - ابن منظور محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، ج ٢، الدار المصرية، القاهرة، دت، ص ١٩٣.
- ٤ - محمود عفيفي، الحضارة الإسلامية في بلاد المغرب، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ٣١٧.
- ٥ - بشير رمضان التليسي، الاتجاهات الفكرية في بلاد المغرب الإسلامي خلال القرن ٨هـ / ١٤م، دار المدار الإسلامي، ط ١، بيروت، ٢٠٠٣، ص ٣٦٥.
- ٦ - إبراهيم العبيدي التوازي، تاريخ التربية بتونس، الشركة الوطنية للنشر، تونس، دت، ص ٣.
- ٧ - أبو العباس أحمد بن يحيى الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨١، ج ٨، ص ١٥٦.

- ٨ - مصطفى زايد، من المؤسسات التربوية القديمة بالجلفة، مجلة الثقافة، العدد ٩٣، الجزائر، ١٩٨٦، ص ١١٨.
- ٩ - محمد النسيب، زوايا العلم والقرآن في الجزائر، دار الفكر، الجزائر، دت، ص ١٩.
- ١٠ - خالد بلعربي، الدولة الزيانية في عهد يغمراسن، دار الريان للطبع والنشر، الجزائر، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٢٢٨.
- ١١ - عبد العزيز فيلاي، تلمسان في العهد الزياني، ج ٢، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، ٢٠٠٢، ص ٣٤٥.
- ١٢ - محمد أسعد طلس، المرجع السابق، ص ص ٧٠-٧٤.
- ١٣ - محمد بن سحنون، كتاب آداب المعلمين، تقديم وتحقيق محمود عبد الهولي، ط ٢، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨١، ص ص ٧٤-٩٥.
- ١٤ - يحيى بن خلدون، بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، ج ١، تحقيق وتقديم عبد الحميد حاجيات، المكتبة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٠، ص ص ١١٤-١١٥.
- ١٥ - يغمراسن بن زيان: هو مؤسس الدولة الزيانية (دولة بني عبد الواد)، التي حكمها من سنة ٦٣٣هـ / ١٢٣٥م إلى ٦٨١هـ / ١٢٨٢م، متخذاً تلمسان عاصمة ملكه. ينظر: عبد الرحمن بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج ٧، نبط خليل شحاتة، مراجعة سهيل دكار، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٢، ص ص ١٠٥-١١٧.
- ١٦ - خالد بلعربي، المرجع السابق، ص ٢٢٩.
- ١٧ - محمد بن سحنون، المصدر السابق، ص ٦٣.
- ١٨ - أبو الحسن علي القابسي، الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين، تحقيق وترجمة أحمد خالد، الشركة التونسية للتوزيع، ط ١، تونس، ١٩٨٦، ص ١٤٥.
- ١٩ - أحمد بن محمد المغراوي، جامع جوامع الاختصار والتبيان فيما يعرض للمعلمين وآداب الصبيان، تحقيق أحمد جلول بدوي ورايح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دت، ص ٥٠-٥٣.
- ٢٠ - محمد بن سحنون، المصدر السابق، ص ص ٧٤-٧٥.
- * الإجابة: هي إناء مصنوع من الفخار، يوضع فيه الماء ومختلف السوائل الأخرى. ينظر: محمد بن سحنون، المصدر السابق، ص ٧٥.
- ٢١ - نفسه، ص ٧٥.
- ٢٢ - الونشريسي، المصدر السابق، ج ٨، ص ٢٥٢.
- ٢٣ - المحتسب: يتمثل دوره في المراقبة كمراقبة معاملة الصبيان في الكتاتيب مثلاً.
- ٢٤ - الونشريسي، المصدر السابق، ج ٨، ص ص ٢٣٦-٢٣٧.
- ٢٥ - فؤاد الأهواني، التربية في الإسلام، دار المعارف، مصر، ط ٢، ١٩٧٥، ص ٢٨٢.
- ٢٦ - حسن الوزان (ليون الإفريقي)، وصف إفريقية، تحقيق محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣، ص ٢٠٤.
- ٢٧ - محمد الشريف سيدي موسى، الحياة الفكرية ببجاية من القرن ٧هـ إلى بداية القرن ١٠هـ، رسالة ماجستير، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، ٢٠٠١، ص ٩٣.
- ٢٨ - الونشريسي، المصدر السابق، ج ١٢، ص ٤٨.
- * الأحباس: هي الأوقاف، وهما لفظتان مترادفتان مفهوماً واحداً، ومعناها كل الأشياء التي يحبسها أصحابها في سبيل الله من أموال وأراضي وعقارات وأثاث وغيرها. و أركان العملية أربعة هي: الواقف والموقوف والوقف وصيغة الوقف. ينظر: ابن منظور، المصدر السابق، ج ٦، ص ص ٤٤-٤٥.
- ٢٩ - عبد العزيز فيلاي، المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٤٥.
- ٣٠ - عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، تحقيق وتعليق محمد صديق المنشاوي، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٧٤٢.
- ٣١ - لخضر عبدلي، مملكة تلمسان في عهد بني زيان، أطروحة شهادة التعمق في البحث، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، تونس، ١٩٨٦، ص ١٩٤.
- ٣٢ - خالد بلعربي، ملامح الحركة الفكرية والتعليمية في تلمسان خلال القرن ٨هـ / ١٤م، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، مكتبة الرشاد، سيدي بلعباس، العدد ٣، ٢٠٠٢، ص ٢٢٧.
- ٣٣ - عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، المصدر السابق، ص ٥٧٥.
- ٣٤ - نفسه، ص ص ٥٧٥-٥٧٦.
- ٣٥ - نفسه، ص ٥٧٥.
- ٣٦ - عبد العزيز فيلاي، المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٤٦.
- ٣٧ - محمد الشريف سيدي موسى، المرجع السابق، ص ٩٣.
- ٣٨ - عبد العزيز فيلاي، المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٥٥.
- ٣٩ - نفسه، ص ٣٥٥.
- ٤٠ - محمد الأهواني، المرجع السابق، ص ١٥٨.
- ٤١ - محمد بن سحنون، المصدر السابق، ص ٨٩.
- ٤٢ - بشير رمضان التليسي، المرجع السابق، ص ٣٧٧.
- ٤٣ - رواه البخاري ومسلم وأحمد والبيهقي. ينظر: محمد بن سحنون، المصدر السابق، ص ٧٦.
- ٤٤ - عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، المصدر السابق، ص ص ١٠٤٢-١٠٤٣.
- ٤٥ - هو محمد بن يوسف بن عمر السنوسي الحسني التلمساني (٨٣٢هـ / ١٤٢٨م إلى ٨٩٥هـ / ١٤٩٠م). ينظر: ابن مريم، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، تحقيق محمد بن أبي شنب، نشر عبد الرحمن طالب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨١، ص ٢٣٧.
- ٤٦ - عبد العزيز فيلاي، المرجع السابق، ج ٢، ص ٣٤٤.
- ٤٧ - المغراوي، المصدر السابق، ص ٤٢.
- ٤٨ - محمد بن سحنون، المصدر السابق، ص ٧٦.
- ٤٩ - نفسه، ص ٩٣.

مقدمة

تميز المشروع الاستعماري الذي استأنفته بعض القوى الأوروبية وخاصة بريطانيا وفرنسا مع مطلع القرن التاسع عشر، بمحاولة تقادي الأشكال التقليدية المتعددة خلال القرون السابقة في مجال السيطرة على البلدان الخارجة عن النطاق الأوربي والمستهدفة من قبلها. ويرجع هذا التطور إلى جملة من الأسباب من بينها انتباه القوى الاستعمارية آنذاك إلى التكاليف المادية والبشرية الباهظة المترتبة على أسلوب العنف الموجه ضد الأهالي الذين تروم تلك القوى إخضاعهم قبل الشروع في استغلال المجالات التي يعمرونها. لهذا اتضح جلياً بأن العنف لم يؤد سوى إلى إنتاج حلقات متواصلة من الصراع بين المستعمر والمستعمَر، الشيء الذي جعل عملية الاستغلال تستغرق وقتاً طويلاً وتتطلب آليات وأدوات كفيلة بتحقيق ما لم تتمكن الآلة الحربية من تحقيقه. فما هي مساهمة المدرسة والمعلم في السياسة الاستعمارية الفرنسية بالجزائر؟ وما هي المراحل التي مرت بها السياسة التعليمية بالجزائر؟

أولاً: السياسة التعليمية الفرنسية بالجزائر

مابين النظام العسكري وحكم الجمهوريين

١- مرحلة الحكم العسكري ما بين (١٨٣٢-١٨٨٣):

كانت المؤسسات التعليمية قبل الاحتلال الفرنسي للجزائر سنة ١٨٣٠، عبارة عن غرف صغيرة لصيقة بالمساجد والزوايا، يتلقى فيها الأطفال الجزائريون الكتابة والقراءة والحساب تحت إشراف "طالب" يتقاضى أجره عيناً أو نقداً من مؤسسة الأحباس أو من أولياء الأطفال الذي يشرف على تعليمهم. وقد استأثرت هذه المؤسسات باهتمام بعض السلطات المحلية الجزائرية التي تحمل بعض عناصرها مسؤولية الإسهام في توفير خيمة بديلة عن الكتاب يطلق عليها "الشريعة" في المناطق التي كانت تفتقد إلى مثل هذه المؤسسات التعليمية^(١). ومن هذه المنطلقات فإن التعليم بالجزائر قبل ١٨٣٠ لم يكن خاضعاً لأي تنظيم بيداغوجي أو مالي واضح، وكانت مستوياته مقتصرة فقط على الأولي. أما فيما يخص التعليم العالي، الذي كان يلحق في المدارس، معتبداً على برامج موحدة قاعدتها القرآن الكريم واللغة العربية والشريعة، مع بعض الاستثناءات التي سجلت في بعض المدارس، باحتوائها لمواد وبرامج جديدة غير دينية كعلم البيان والفلك والهندسة والآداب^(٢)، فقد كان نخبواً لا يستقطب سوى فئة قليلة من أبناء وجهاء المدن والبدواري.

وأثناء تدخل السلطات الاستعمارية الفرنسية بالجزائر فإنها عانت من اضطراب وانقسام واضح بسبب افتقار هذا التدخل إلى معطيات مستقاة من فهم واستيعاب مكونات المجتمع الجزائري الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية^(٣). وقد انعكس ذلك على هذا التدخل إلى حد أن الأمر تطلب تدخل وزارة الحرب الفرنسية لدى الملك الفرنسي من أجل تدارك الموقف، حيث طالبت منذ ١٨٣٣ بتأسيس لجنة تحل "إفريقيا" من أجل جمع في عين المكان كل المعطيات الكفيلة بتزويد الحكومة الفرنسية بمعلومات عن الوضعية التي تعيشها الجزائر أثناء مراحل الاحتلال الأولى، والتدابير الواجب اتخاذها لتأمين مستقبل التواجد الفرنسي بها^(٤)، وضمان الاستعمار



السياسة التعليمية الاستعمارية في إفريقيا "نموذج المغرب العربي"



د. لحسن أوري

استاذ التعليم العالي مساعد
الكلية متعددة التخصصات
تازة - المملكة المغربية



historienourri0@gmail.com

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

لحسن أوري، السياسة التعليمية الاستعمارية في إفريقيا - دورية كان التاريخية - العدد الثاني عشر : يونيو ٢٠١١ ص ٣٥ - ٤١ (www.historicalkan.co.nr)



٢- إهداف السياسة التعليمية للسلطة العسكرية ونواتجها:

تماشيًا مع دعاة فكرة المدرسة الإدماجية، أصبح المشروع الفرنسي يهدف إلى تحويل الجزائريين إلى فرنسيين حقيقيين⁽¹⁵⁾، ففتحت في وجههم مدارس فرنسية ابتداء من سنة ١٨٣٦، وفرضت عليهم تعلم اللغة الفرنسية أثناء الدروس المسائية⁽¹⁶⁾، وأجبرتهم على إرسال أبنائهم إلى هذه المدارس بعدما استحدثت برامج تربوية إضافية كاللغة العربية والشريعة الإسلامية، إلا أن ذلك لم يحقق أية نتيجة تذكر إذ لم يلتحق بهذه المدارس سوى ستين تلميذ خلال سنة ١٨٣٦⁽¹⁷⁾ نصبت السلطات الاستعمارية لتعليمهم معلما جزائريا تعرض هو الآخر إلى ضغوط تربوية كبيرة أهمها الاقتصار على الشرح للغوي للقرآن دون الخوض في معانيه وتفصيل شرحها⁽¹⁸⁾.

لقد أثارت هذه الإجراءات حفيظة الساكنة الجزائرية المسلمة، فأبدت تخوفها من المدارس العصرية التي تبنت مشروع إحداث القطيعة بين المجتمع الجزائري وثقافته الإسلامية خصوصا بعد تكاثر مؤسسات التبشير المسيحي التي أثرت على هذه المدارس حيث أصبحت أجنبية الإطار مسيحية الإدارة تميل بشكل كبير إلى التبشير والدعاية للمسيحية⁽¹⁹⁾.

ورغم احتراز الساكنة الجزائرية من التعليم العصري خلال مراحل الاحتلال الأولى، فإن السلطات الاستعمارية الفرنسية لم تدخر جهداً لمتابعة سياستها، حيث أصدرت بتاريخ ١٤ يوليو ١٨٥٠ مرسوماً يقضي بتوسيع المشروع ليشمل باقي مناطق الولاية الجزائرية، فتم تأسيس ست مدارس إسلامية فرنسية للذكور بالجزائر العاصمة، وبقسنطينة، وبون ولبليدة، وبمستغانم، ثم أربع مدارس أخرى لفائدة البنات بالجزائر العاصمة وبوهران وبون ولبليدة تبنت فيها تقسيما متوازيا للبرامج التعليمية المُدرسة باللغة العربية وباللغة الفرنسية، إذ ظلت طموحات فرنسا تهدف إلى صهر الشبيبتين الفرنسية والإسلامية الواحدة في الأخرى⁽²⁰⁾.

وبفضل المجهودات المبذولة ما بين ١٨٥٠ و١٨٧٣ وصل عدد الحجرات الدراسية المفتوحة إلى أربعين حجرة، إلا أن أغلبها أغلق في سنة ١٨٧٣، بينما استمر البعض منها بشروط محتشمة تراجعت بسببها نسبة التمدريس بشكل كبير ولم تسجل إلا نتائج ضعيفة⁽²¹⁾، تنضح من خلال التذبذب الذي عرفته نسبة المتمدرسات بمدارس البنات المسلمات التي استقبلت بالجزائر منذ أن فتحت أبوابها سنة ١٨٥٠ حوالي ١١٠ تلميذة، لكنها سرعان ما تراجعت فتحولت بسبب ذلك إلى ورشة مهنية سنة ١٨٦١⁽²²⁾. وتمكنت مدرسة البنات بقسنطينة من الاستمرارية في ظروف بئيسة، حيث بلغ عددهن ١٧٦ تلميذة سنة ١٨٧٨ و١٥٧٣ تلميذة مسلماً بشتى أنواع مدارس الحكومة الفرنسية بالجزائر⁽²³⁾.

وقد بادر المسؤولون الفرنسيون إلى فتح إعداديات عربية إسلامية بجانب المؤسسات التعليمية الابتدائية طبقا لمرسوم ١٤ مارس ١٨٧٥، في كل من قسنطينة ووهران، تؤهل الملتحقين بها لتحضير دبلوم خاص يخول لهم إمكانية متابعة التعليم الثانوي أو الحصول على وظيفة إدارية أو دخول مدرسة الطب المحدثة بمرسوم ٤ غشت ١٨٥٧ التي فتحت أبوابها في وجه العرب الجزائريين الذين يطمحون لمزاولة مهنة الطب⁽²⁴⁾.

القار والدائم، ونوعية العلاقات الواجب نسجها مع الجزائريين للحفاظ على التعايش الأوربي الجزائري بولاية الجزائر⁽⁵⁾.

كانت الخلاصة المهمة التي توصلت إليها هذه اللجنة ونهبت إليها الحكومة الفرنسية هي أن انعدام أية دراسة حول تقاليد المجتمع الجزائري وعاداته وأعرافه⁽⁶⁾ كانت السبب الرئيسي في فشل السلطات الاستعمارية الفرنسية وارتباكها بين جملة المواقف السياسية المتباينة، والتي أثرت بشكل سلبي على تدخلها سواء على المستوى السياسي أو الاقتصادي أو الثقافي هذا، الذي كانت الصيغة الواجب اعتمادها فيه لتحضير الجزائريين وتعليمهم مثار نقاشات كبيرة ومتمارضة.

وقد ظهرت في أول الأمر سياسة العسكريين الفرنسيين، التي كان هدفها الأساسي يدور حول ضرورة تكوين نخبة جزائرية مسيطرة لكنها فرنكفونية⁽⁷⁾ من أجل تيسير تسيير البلاد. وقد ظهرت نواة أولى لهذه الصيغة فيما يسمى عند الجزائريين والمغاربة بـ "بيرو عرب" Bureau Arabe⁽⁸⁾. اعتبرت هذه الفكرة التي تبنتها المؤسسة العسكرية الفرنسية بالجزائر خلال مراحل الاحتلال الأولى، ورقة عمل عشوائية لا تستند إلى أية أسس علمية، فساهمت بذلك في تحويل المؤسسات التعليمية الدينية كالزوايا و"المدرسات" Medersas إلى أماكن مهجورة من التلاميذ⁽⁹⁾. وتم تعويضها بمدارس فرنسية للجزائريين فتحت الأولى أبوابها منذ ١٨٣٦ بالجزائر العاصمة وحلت بها اللغة الفرنسية محل اللغة العربية⁽¹⁰⁾.

ولم تقتصر سياسة العسكريين على إغلاق المدارس والمعاهد الدينية بالجزائر، بل بادرت إلى القضاء والسيطرة على مواردها المالية، بعد إلغاء التقليد الديني القاضي بتحويل بعض الأسس المالية عن طريق التحسيس لفائدة المؤسسات التعليمية والخيرية ودمج ثرواتها وخيراتها في الأملاك الخاصة بالدولة⁽¹¹⁾ فتحولت بسبب ذلك إلى غنيمة نهبتها السلطات الاستعمارية. وبسبب هذه الإجراءات التعسفية التي اتخذها الجيش الفرنسي في الجزائر، توالى على طول البلاد عملية إغلاق معاهد التعليم الابتدائي، باستثناء بعض الكتاتيب التي كانت تتلقى دعما من بعض الخواص، فتضاءل عدد الطلبة وغادر جل العلماء المناطق التي امتدت إليها عمليات جيوش الاحتلال، بينما تابع الآخرون ممارسة مهامهم كأئمة في المساجد يتقاضون مقابلها رواتب هزيلة لا تكفي لسد حاجياتهم بسبب غلاء المعيشة وارتفاع الأسعار⁽¹²⁾.

وكان الهجوم الذي شنته المؤسسة العسكرية بالجزائر على هذه المعاهد وعلى المؤسسات الدينية، تحكمه خلفيات مصدرها التخوفات السلطات الفرنسية، لأنها كانت ترى في الإرث التاريخي والحضاري الإسلامي قوة يمكن أن تهدد تواجدتها بالجزائر بين الفينة والأخرى، لذلك قررت تحطيم معالمها وتحجيم أكبر قدر منها، فدعمت ذلك بغرس وتسريب أفكار استعمارية ضمن البرامج التعليمية الأولية التي حضرتها لفائدة المدارس الفرنسية المفتوحة في وجه الجزائريين، روجت من خلالها لفكرة المقاطعة الفرنسية في شمال إفريقيا، رغبة في عملية الاحتواء والإدماج التي صارت الأدبيات الفرنسية تكررهما كلما أثارت الحديث عن الجزائر⁽¹³⁾ والتي أصبحت بسببها حقوق الجزائريين أقل بكثير من حقوق المستعمرين⁽¹⁴⁾.

الجزائريين بالمدارس الابتدائية الفرنسية، ومنح إمكانية موازية للأطفال الأوربيين بولوجهم المدارس الخاصة بالجزائريين، كما فتحت لجميع مدارس عليا ابتدائية ودروسا تكميلية وإعداديات وثانويات وجامعة، بالإضافة إلى الإشراف على تكوين أساتذة فرنسيين ومسلمين، وتشجيع التلاميذ المتفوقين على اعتياد استعمال اللغة الفرنسية لبلوغ درجات عليا من الثقافة ولانتقال من القاعدة إلى القمة.⁽³¹⁾

لقد كانت صيغة الاحتواء التي أسست عليها سلطات الاستعمار منطلقات سياستها التعليمية بالجزائر من بين أخطاء تجربتها بهذا البلد، لأنها عجلت منذ ١٨٥٧ بتنفيذ صيغة التعليم المختلط بالإعداديات الجزائرية بين الجزائريين والفرنسيين، بهدف "تكوين الشباب الجزائري خارج وسطه الثقافي دون المرور عبر مرحلة انتقالية تسمح بتحويل الشباب الجزائري إلى مناصر للحضارة الفرنسية، ووسيلة لتعميمها على باقي الجزائريين"⁽³²⁾.

أما بالنسبة لقضية تكييف التعليم بالشروط والمتطلبات المحلية، فلم تكن غائبة بل كانت حاضرة ونالت اهتمام جين مير بين ١٨٨٤ و ١٩٠٨؛ وركز على أن يكون دور المدرسة في المجتمع الجزائري هو تنوير وتطوير الجزائريين وسط ثقافتهم وحضارتهم، دون السعي إلى اجتثاثهم من أصولهم لإدماجهم في الحضارة الغربية، والتركيز على تحفيز الجزائريين لفهم التطور الاقتصادي الفرنسي، من خلال المخططات المدرسية والبرامج التعليمية الابتدائية الصادرة ما بين ١٨٨٩ و ١٨٩٨. وتتضمن الاهتمام بحصص التعبير الشفوي ومادة الأشياء، بالإضافة إلى تخصيص مكانة مهمة للتعليم الفلاحي والمهني بمدارس البنات الجزائريات المسلمات، وإعداد الكتب المدرسية المتكيفة مع هذه البرامج، ثم إحداث شهادة الدروس المتخصصة للجزائريين.⁽³³⁾

٤- حصيلة تجربة الجمهوريين الفرنسيين في الجزائر:

مهما كانت اهتمامات السلطات الاستعمارية بمجال التعليم، فإن نتائجها لا تترجم سوى تطور عددي بطيء لنسبة التلاميذ الجزائريين المسلمين الذين انتقل عددهم من (٣١٧٢) تلميذ خلال ١٨٨٢ إلى (١٢٦٦٣) تلميذ في سنة ١٨٩٢ ثم إلى (٢٥٩٢١) تلميذ خلال ١٩٠٢ ليبلغ سنة ١٩٠٧ حوالي (٣٢٥١٧) تلميذ موزعون بين كلا الجنسين، وقد احتفظ تعليم البنات الجزائريات بـ (٢٢٨١) تلميذة.⁽³⁴⁾ وزاد من تعميق الأزمة المالية للتعليم بالجزائر رفض الوزارة المعنية الإنفاق على المؤسسات التعليمية التي حاول إنشائها جول فيري سنة ١٨٨٣ والتي بلغ عددها ١٥ مدرسة عملا بالتشريع المدرسي الفرنسي في الجزائر⁽³⁵⁾، انعدام ميزانية خاصة بتعليم الجزائريين ما بين ١٨٨٩ و ١٨٩١، باستثناء بعض المجهودات المسجلة بفضل المبادرات التي قامت بها بعض البلديات^(3٦)، مما انعكس سلباً على الإنجازات المدرسية نظراً لضعفها خصوصاً خلال سنة ١٨٩٩ عندما رفضت البلديات الفرنسية في عمومها تقديم الدعم المالي لهذا المشروع الذي اعتبرته خطيراً في نظرها.^(3٧)

وكانت السلطات الفرنسية بالجزائر تترقب منذ العقد الأول من القرن العشرين حل هذا المشكل بإحداث مندوبيات مالية، إلا أن ذلك لم يغير من وضعية التعليم الهادية أو المعنوية، مما اضطرها إلى تطبيق برنامج للتدريس السريع سنة ١٩٠٨، الذي تمثل هدفه في

أما بالنسبة لمتطلبات المؤسسات الدينية بالجزائر من أطر وموظفين في ميدان العدل والشريعة الإسلامية، فقننها مرسوم ٣٠ شتنبر ١٨٥٠ الذي أحدثت بموجبه ثلاث مؤسسات إسلامية في كل من قسنطينة ولميدية وتلمسان، يشرف على العملية التعليمية بها أساتذة مسلمون، فاحتفظت هذه الأخيرة بطابعها الإسلامي التقليدي في البداية، وبطريقتها العشوائية في استقبال الطلبة التي لم تكن خاضعة لأية شروط ولا لأي تنظيم يقنن سن الالتحاق أو تاريخ التسجيل، أما بالنسبة لبرامجها التعليمية فكانت تلقائية لا تلتزم بأي برنامج تربوي وتوجيهي منظم، بسبب خضوعها للمراقبة المباشرة للسلطة العسكرية الفرنسية⁽²⁵⁾، في الوقت الذي وضعت مجموع "المدرسات" Medersas والمدارس الفرنسية العربية والكتاتيب القرآنية والزوايا، بموجب مرسوم ٣١ أكتوبر ١٨٦٣ تحت مراقبة مفتش المؤسسات التعليمية العمومية المفتوحة في وجه الجزائريين، كما كلفت لجنة بدراسة تكوين وتحضير المعلمين، واختيار الكتب المدرسية والبرامج التعليمية، فتحت على إثرها مدرسة عليا بالجزائر المدينة سنة ١٨٦٥ لضمان تكوين عشرين "تلميذاً معلماً" - Elèves Maitres فرنسا، و ١٠ من "الأهالي" الجزائريين.⁽²⁶⁾

٣- مرحلة سياسة الجمهوريين في التعليم بالجزائر

ما بين (١٨٨٣-١٩٢٩):

رغم المجهودات المبذولة من أجل إدماج المجتمع الجزائري في النظام التعليمي الجديد، فإن مساعي الحكومة الفرنسية بالجزائر شابهوا الارتباك والتردد، بعدما احتارت في اختيار الطريقة الواجب إتباعها لتعليم الجزائريين. وللإجابة على هذا الإشكال مرت الحكومة الفرنسية بالجزائر بمرحلة أخرى، أطلقت عليها الأدبيات الفرنسية "مرحلة الجمهوريين"، والتي تبنت سياستهم الأطر التعليمية العلمانية انسجاماً مع تجربتها بفرنسا، تحت وصاية وتأيد جول فيري " Jules Ferry"، الذي جعل من المدارس الفرنسية العربية هي رمز انطلاقها⁽²⁷⁾، التي قننها مرسوم مؤرخ بـ ١٣ فبراير ١٨٦٣، الذي يقر بتأسيس مدارس يتلقى فيها الأطفال الجزائريون والأوروبيون تعليماً متقدماً يركز على اللغة الفرنسية بهدف تجاوز مخلفات المدارس العربية الفرنسية التي أسسها العسكريون.⁽²⁸⁾

وستظهر لأول مرة بعد إعلان المرسوم ودخوله حيز التنفيذ، عملية تقسيم المدارس إلى أنواع مختلفة، منها المدارس الأساسية التي فتحت أبوابها في المدن الرئيسية والمدارس التحضيرية والمهنية التي تم تأسيسها في التجمعات السكنية الصغيرة أو بالبوادي، إضافة إلى رياض الأطفال للذين تراوحت أعمارهم ما بين ثلاث وثمان سنوات. لقد راهنت الحكومة العامة بالجزائر على النتائج التي ستحققها هذه الأخيرة، من أجل إعادة خلق مدارس موازية للبنات الجزائريات، التي أبانت التجارب السابقة فشلها، فظلت لغة التعليم الأساسية حسب المرسوم هي اللغة الفرنسية، في الوقت الذي كانت حصص اللغة العربية لا يمكن تلقينها إلا خارج الجدول الزمني للحصص المدرسية الرسمية.⁽²⁹⁾

إلا أن أهم ما توصلت إليه الحكومة الثالثة للجمهوريين الفرنسيين⁽³⁰⁾، بعد مختلف المراسيم والقرارات التي أصدرتها سلطاتها بالجزائر، هو إجبارية التعليم الابتدائي للأطفال الذين تراوحت أعمارهم ما بين ٦ و ١٣ سنة، وتوسيع الخريطة المدرسية بإنشاء مدارس بكل جماعة طبقاً لمرسوم ٨ نونبر ١٨٨٧ القاضي بقبول

إلى المناطق المستعمرة بعض المبادئ الكبرى من الحضارة والمدنية التي تراكمت في المجتمعات الغربية، كحقوق الإنسان والديموقراطية والتطور الصحي والاجتماعي، والديني (المسيحية) ثم التعليم والتربية (...) ثم الاستيطان"، كعملية اقتصادية مربحة تقوم على ثلاثة أسس هي:^(٤٥)

- تشييد إمبراطورية استعمارية لتفادي أزمة التضخم بتصدير فائض الإنتاج إلى أسواق مستعمراتها.
- الاستفادة من المواد الأولية.
- استغلال يد عاملة أهلية غير مكلفة تسمح بتقليص مصاريف الإنتاج لفائدة المقاولات الفرنسية.^(٤٦)

لقد كانت قضية تعليم عامة الجزائريين جوهر المعارضة بين التيارين الأساسيين للإيديولوجية الاستعمارية الذي كان أحدهما يشجع تكوين نخبة فرنكفونية محدودة من الأهالي، بينما كان التيار الآخر يرى في تعليم الجزائريين خطر على المعمرين.^(٤٧) فانعكس هذا الصراع على نسبة التمدريس حيث لم تسجل الإحصائيات المدرسية في طور الابتدائي سنة ١٨٩٠ سوى 1,73 % من مجموع الأطفال الجزائريين الذين هم في سن التمدريس أي ١٠٠٠٠ تلميذ، وارتفعت هذه النسبة إلى 4,3 % سنة ١٩٠٠ ثم ارتفعت بعد ذلك إلى 5,7 % خلال سنة ١٩١٨ ثم إلى ٦ % سنة ١٩٢٩.^(٤٨)

ثانياً: التجربة الفرنسية بنونس

فج المجال التعليمي

١- أهمية التجربة الجزائرية في إفراز معالم السياسة التعليمية بنونس:

تعتبر التجربة الفرنسية في الجزائر الأساس والجوهر الذي ستؤسس عليه السياسة التعليمية بتونس، والتي ساهم في بلورتها "جول فيري" عند تقلده منصب وزير التعليم العمومي بفرنسا ما بين ١٨٧٩ و ١٨٨٣ إذ تبني مبادئ أساسية في هذا المجال كهجانية وعلمانية التعليم ثم إجباريته في طور الابتدائي ما بين ١٨٨١ و ١٨٨٢ رغبة منه في ترسيخ دعائم الثقافة الفرنسية بشمال إفريقيا^(٤٩)، لكن مصير هذه السياسة كان هو الإخفاق، لذلك فراكم مجهوداته ومتابعة عمله لتحقيق طموحاته الاستعمارية، بإشرافه على إرساء نظام الحماية الفرنسية على تونس بتوقيع اتفاقية باردو ١١ ماي ١٨٨١ بتونس، التي كانت السبب في سقوط البلاد التونسية تحت الحماية الفرنسية، بل فتحت إمكانية التدخل الفرنسي بكل من الكونغو والنيجر ومدغشقر.^(٥٠)

انطلاقاً من هذه التجربة، أصبح جول فيري مهووساً بمتابعة مساره السياسي حيث تبني مقاييس اعتبرها أساسية لإصلاح التعليم العمومي وتوسيع طور التعليم الثانوي العمومي للبنات^(٥١)، بالعمل على تقادي بعض الأخطاء المرتكبة في الجزائر، حسب ما يستخلص من رسالة وجهها إلى مدير التعليم بتونس آنذاك هذا نصها: "يجب عليكم أن تعملوا في تونس على تقادي ما قمنا به في الجزائر التي تركنا بها الجماهير المسلمة جاهلة، ولم نقدم لها تعليماً متطوراً يتوافق ووسطها الاجتماعي، فمن مصلحةنا ومصلحتهم أن نبحث عن السبل

إنجاز (٦٠) حجرة دراسية جديدة كل سنة، يتحمل فيها المرشدون أو الموجهون الجزائريون مسؤولية التأطير التربوي.^(٣٨)

وتوضح هذه الإجراءات عدم قدرة السلطات الاستعمارية بالجزائر على النهوض بالمسألة التعليمية بسبب ضعف الاعتماد المالي المخصص لها بالموازاة مع ارتفاع عدد المتدربين بدارسها في بلاد الجزائر. ولتدارك بؤس الميزانية المخصصة لهذا الشأن اعتمدت على جهاز المندوبيات المالية المحدثة التي اهتمت بترشيد وتديير الاعتمادات المالية المخصصة لهذا الشأن، وذلك بتقليص مدة الدراسة وتبسيط البرامج التعليمية والاعتماد على أطر تلقت تكويناً استعجالياً؛ لا يتطلب تكاليف مالية كبيرة، لأن رواتب موظفيه تقل بكثير عن رواتب المتخرجين من المدارس العليا لتكوين المعلمين.^(٣٩)

مهما كانت المجهودات المبذولة، فإن مرحلة الجمهوريين بالجزائر فشلت هي الأخرى في برامجها وسياساتها التعليمية، إذ كان أول فشل يسجل عليها هو إخفاق تجربة مدرسة "كوربي" خلال سنة ١٩١٤، رغم أنها لم تؤثر على ارتفاع نسبة المتدربين الذين استمر عددهم في الارتفاع بنسبة ٥ % سنوياً^(٤٠). يُمّ الارتفاع الذي سجلته الإحصائيات المدرسية بالجزائر عن رغبة الجزائريين في ولوج المدارس العصرية رغم التحفظات التي سُجلت عند بعض المسنين الذين اعتبروا المدرسة أداة لتنصير المجتمع الجزائري انطلاقاً من تجربة المدرسة الاستعمارية؛ التي كانت بالفعل تحاول احتواء المجتمع الجزائري بكل ما أوتيت من قوة حسب ما تشهد به تجربتها في إنشاء مدارس التبشير المسيحي بمنطقة القبائل وبعض المحاولات المماثلة في مجموعة من المدن الجزائرية الأخرى، إلا أنها دائماً كانت معرضة للإخفاق والفشل، بسبب انعدام تأطير إداري وسياسي رسين تحكمه نوايا سليمة ترغب فعلاً في تعليم الجزائريين.

هكذا؛ عانت التجربة الفرنسية بالجزائر في مجال التعليم حالة من التذبذب والفوضى تحكمت فيها بالدرجة الأولى ما بين ١٨٣٠ و ١٨٧٠، الإدارة العسكرية التي كان همّها هو القضاء على المؤسسات التعليمية الدينية الإسلامية وتعويضها بدارس أولية لكل الأطفال بدون تمييز عرقي وديني^(٤١)، وبمؤسسات تم تخصيص بعضها للتلاميذ الفرنسيين والإسرائيليين، وأخرى للتلاميذ المسلمين، انتهت بإغلاقها في سنة ١٨٨٠^(٤٢) ودمج تلاميذها في ثانوية الجزائر الفرنسية انسجماً مع السياسة التي تبناها الجمهوريون الفرنسيون ببلاد الجزائر.

وقد ركزت هذه السياسة على إعادة فصل التعليم الخاص بالأهالي عن التعليم الخاص بالفرنسيين، بإنشاء مدارس للجزائريين المسلمين وتطبيق قوانين التعليم الفرنسي طبقاً لمرسوم ١٣ فبراير ١٨٨٣، ويعتبر ذلك في حد ذاته خطأ فادحاً سقط فيه المسؤولون الفرنسيون الذين حاولوا تطبيق قوانين التعليم الفرنسي على المؤسسات التعليمية بالجزائر، لأنه يستحيل على مشروع من هذا النوع أن ينمو ويتطور في بلد تختلف مكوناته الثقافية والاقتصادية والاجتماعية عن مكونات الوسط الذي نشأ به.^(٤٣) وإذا كانت مساعي السلطات الفرنسية تتجلى في محاولة النهوض بتعليم الجزائريين، فإن أهداف المستوطنين تتجلى في محاولة إنتاج نخبة أهلية ذات ثقافة متواضعة لكن فرانكفونية لخدمة مصالحهم الاقتصادية.^(٤٤)

من هذا المنطلق سيطر هاجس الاحتواء والإدماج على الفكر الاستعماري الفرنسي بالجزائر، الذي عبر عنه "جول فيري" في خطبه المختلفة بالاستعمار المبرر بالمهمة الحضارية التي تعني عنده "حمل

إجراءات من هذا القبيل خلال المرحلة الجزائرية التي أتت فيها السلطات الاستعمارية على الأخضر واليابس، إذ حطمت بشكل كبير جميع المؤسسات التقليدية، التي اعتبرتها السلطات الاستعمارية مراكز للتعبص، فقامت بتدميرها دون أن تحسب عواقب ذلك الإجراء، الذي لم يكن يتلاءم مع شعب متحضر، في الوقت الذي كان من المفروض عليها أن تعمل على تحسينها واستمالة مدرسيها والاقتصار على حذف المدارس التي تشوش على نجاحها^(٦٠).

لقد ساعد انتباه سلطات الحماية بتونس إلى ذلك الواقع في بلورة خطواتها الموالية التي حددت شروط الالتحاق بمهنة المؤدب في الكتابات القرآنية بنظام المبراة فأنشأت على إثر ذلك المدرسة التأديبية خلال سنة ١٨٩٤، ليتابع بها الناجحون برنامجاً دراسياً متنوعاً، يتضمن دروساً في اللغة الفرنسية والقرآن والنحو العربي والفقه وفن الخط العربي والأدب، ثم تاريخ تونس وجغرافيتها^(٦١).

٢- نتائج السياسة التعليمية بتونس:

رغم الاحتياطات التي اتخذتها سلطات الحماية في تونس فإن التردد والتحفظ على ولوج المدرسة العصرية التي أنشأتها بهذا البلد ظل قائماً، بالرغم من المساعي والمحاولات الرامية لتحديث التعليم التقليدي، حيث استمر الجامع الكبير محتفظاً بتنظيمه وبرامجه الدراسية، ولم يتجاوز عدد التلاميذ المسلمين المسجلين بالمؤسسات التعليمية العصرية ما بين ١٨٩٢ و ١٨٩٣ حوالي ٣٥٢٠ تلميذاً من بينهم ١٩ تلميذاً في المدارس العمومية والخاصة، في الوقت الذي بلغ عدد التلاميذ اليهود خلال نفس الموسم نسبة مهمة حُددت في ٢٣٨٢ تلميذ يهودي و ٢٩١٨ تلميذاً يهودية^(٦٢)، وهذا ما يوضح خلل توازن النظام التعليمي بتونس، إذ سجلت أعداد التلاميذ المسلمين بمدارس الحماية تضاربا في تطورها، لأنها لم تتجاوز ١٧٥ تلميذاً خلال سنة ١٨٨٣، ثم ٧٣٨ تلميذاً سنة ١٨٨٥ (منهم ستة بنات) و ٤١٣١ تلميذاً (منهم ٣١ تلميذاً مسلمة) خلال سنة ١٨٩٨ على ما مجموعه ١٦٢٤١ طفل في سن التمدرس^(٦٣)، لكن سرعان ما سيتراجع عددهم بشكل مستمر إلى حدود سنة ١٩٠٣ حيث بلغ ٢٩٧٩ تلميذاً فقط منهم ٥٢ تلميذاً على ما مجموعه ١٩٦٧٤ تلميذاً^(٦٤).

لم تتمكن سلطات الحماية الفرنسية بتونس من تحقيق التوازن بين المسلمين واليهود والأوربيين في سياستها التعليمية، لأنها أعطت الأولوية لأبناء الأوربيين على حساب التونسيين. وانصب اهتمامها بشكل كبير على المراكز الحضرية الكبرى، الأمر الذي نجم عنه تهميش البوادي والمراكز القروية، بل تم إغلاق بعض المدارس الفرنسية العربية التي كان تلاميذها تونسيون فقط، لتفادي مصاريف اعتبرتها سلطات الحماية بتونس لا طائل منها، فعوضت هذه الأخيرة بفتح أخرى بالمناطق التي يتواجد بها الأجانب والعناصر التونسية التي تم استقطابها من أجل تكريس التبعية وخلق نوع من الاندماج الثقافي بين التونسيين المسلمين والأوربيين المقيمين بتونس^(٦٥).

وهذا ما جعل سلطات الحماية تسقط في نفس ما سقطت فيه بالجزائر، حيث أصبح التعليم الخاص بالتونسيين مهدداً، رغم أنه لم يكن بنفس الحدة التي شهدتها بلاد الجزائر، لأن التونسيين مهما كانت درجة ارتباطه بدينه فإنه تكيف بسهولة مع متطلبات الحياة، بحيث أنه لم يكن يخشى مخالطة الأوربيين، وتعلم لغتهم، لأن التونسيين تحوّلوا إلى الرغبة في التعلم، ولا يهمهم أن يتلقوا ذلك على يد الأجانب^(٦٦).

الكفيلة بتكوينهم، لأن عملاً وإنجازاً من هذا القبيل سيمحنا حظوظا كبيرة للتفاهم مع المتعلمين أكثر من الأميين، وعليهم الاقتناع بحسن نيتنا وعدم رغبتنا في الإساءة إلى مشاعرهم الدينية، لكنهم يجب أن يعلموا بأننا لن نقبل أن يكون تعليمهم مصدر عداوة لقضيتنا وعملانا وينبغي أن يكون التعليم الملقن للشباب المسلم تطبيقاً ومهناً^(٥٢). فشرفت التجربة تأخذ مسارها الحقيقي بهيكل النظام التعليمي بتونس، وفق متطلبات المرحلة الجديدة، بتعيين على رأس مديرية التعليم منذ سنة ١٨٨٣ "لويس ماكويل" "Louis Machuel"، أستاذ اللغة العربية بالجزائر، من أجل دعم التأثير الفرنسي^(٥٣) الذي كانت أرضيته جد مهياة بتونس بعد انتشار مجموعة من المؤسسات التعليمية الفرنسية التي ناهز عددها حوالي ٢٤ مؤسسة، كان أغلبها تابعة للبعثات الكاثوليكية والبروتستانتية المقيمة بتونس، وثلاثة منها تابعة للرابطة الإسرائيلية العالمية، بالإضافة إلى الثانوية الصديقية. وقد احتضنت هذه المؤسسات بجمعها حوالي ٣٥١٨ تلميذ منهم ١٧٥ مسلم^(٥٤)، في الوقت الذي كانت المؤسسات التعليمية الدينية الإسلامية تحتضن كمّاً هائلاً من الأطفال وصل عددهم أكثر من ٢٥٠٠٠ تلميذ يتابعون دروسهم الدينية تحت إشراف المؤدب أو الفقيه^(٥٥).

وانسجاماً مع متطلبات السياسة التعليمية الفرنسية بتونس، ضمت سلطات الحماية منذ سنة ١٨٩٠ بعض هذه الكتابات للمدارس الفرنسية لجلب التونسيين إلى المؤسسات العصرية التي تم إنشاؤها لفائدتهم، بهدف خلق نوع من التقارب بين العنصرين الفرنسي والتونسي وإخضاعهم للأمر الواقع^(٥٦). وقد راعت في ذلك سلطات الحماية الفرنسية بتونس عدم المساس بالصرح الجامعي الذي بناه التونسيون بعناية كبيرة، بل العمل على مساعدتهم للنهوض به، وبالأخص ما يتعلق بتحسين مستوى الدراسات^(٥٦)، لكن بارتباط جذري بالتعليم الفرنسي لغة ومضموناً حيث جعلت منه سلطات الحماية الفرنسية ضرورة أولية في كل المدارس العمومية والخاصة باستثناء الكتابات.

هكذا؛ شرعت سلطات الحماية الفرنسية في فرنسا تعليم التونسيين بإحلال اللغة الفرنسية محل لغتهم القومية، باعتبارها لغة الحضارة والمدنية والأفكار الجديدة والمثل العليا، وأصبح تعليم اللغة العربية مثل اللغات الأجنبية اختيارياً بالنسبة للمدارس العمومية^(٥٧). وقد توجه الاهتمام بالدرجة الأولى نحو تطوير التعليم الابتدائي ليكون أساساً للتعليم المهني الفلاحي والتجاري والصناعي فيما بعد، بعد توفير الشروط الضرورية لذلك والمتمثلة في السماح لأكثر عدد ممكن من التلاميذ بتلقي المبادئ الضرورية والأولية في المرحلة الابتدائية من أجل تكوين عمالاً وفلاحين وتجاراً، لكن مع الاحتفاظ للشعب التونسي بترائه وبتقاليده التي لا تتغير لتفادي تدميرها بالقوة كما وقع في الجزائر^(٥٨). فانسجاماً مع هذا الطرح، اتخذت مجموعة من الإجراءات الإدارية، تم تعيين على إثرها مفتشاً للدراسات العربية، تم اختياره من بين قدامى أساتذة الجامع الكبير بمدينة تونس، حُددت مهمته في التنسيق بين مدير التعليم العمومي والأساتذة المسلمين، من أجل إحاطة علم المدير العام بطبيعة الدروس الملقاة بمختلف المساجد والمدارس، وعدد الطلبة المتدربين بها، ومستوياتهم التعليمية ثم الأوساط التي ينحدرون منها^(٥٩)، مما جعل هذه المساعي بادرة لمحاولة تجاوز الأخطاء التي ارتكبت بالجزائر، بسبب غياب

تمكن هؤلاء الشباب من صياغة برنامج إصلاحي خلال سنة ١٩٠٧ تقدموا به لإصلاح التعليم التونسي من خلال تطبيق برامج التعليم الابتدائي المعتمدة في فرنسا، مع التأكيد على ضرورة فتح المجال للغة العربية.

لقد كان غياب دراسة سوسيولوجية مسبقة لكل من البلاد الجزائرية والتونسية من أكبر الأخطاء التي ارتكبتها سلطات الاستعمار والحماية الفرنسية بهذين البلدين، فكانت تجربتها نوع من المجازفة والمغامرة، نجم عنها تعثر النظام التعليمي الفرنسي بكل من الجزائر وتونس، بحيث أنه كان يدور حول محور الإلحاق والإدماج، ثم التبعية لسيادة الدولة الفرنسية بدون منازع، لأن همها لم يكن هو تثقيف المجتمع الجزائري والمجتمع التونسي بل كان هدفها هو تكوين نخبة من المتعاونين مع السلطات الفرنسية لتيسير عملها وإقامتها في ظروف ملائمة طبقاً لتوجيهات رسمية كان أساسها فرض لغة وحيدة هي الفرنسية وتطبيق مبدأ العلمانية في المؤسسات التعليمية وتطوير المدارس المختلطة ومنح مكانة لدراسة اللغة العربية والحضارة الإسلامية، إلا أن ذلك لم ينجبها فصل المؤسسات التعليمية الثانوية، حيث كانت مدارس فرنسية وإسرائيلية من جهة، ومدارس إسلامية من جهة أخرى، تعبر عن انتفاكية المؤسسات التعليمية، وتمييزها بين مختلف المكونات السكانية والدينية للشعبين الجزائري والتونسي.

الهوامش:

- 1-Delassus (A.), Métropole et colonie, la conquête morale des indigènes, Alger 1913, p.25.
- 2- Ibid., pp. 25-26.
- ٣ - كان العمل الوحيد الذي أنجز حول الجزائر قبل تأسيس لجنة شمال إفريقيا للبحث حول الجزائر، هو عمل القنصل الأمريكي ويليام شالر حول: لكننا لم نتمكن من الاطلاع عليه.
- «Esquisse de l'Etat d'Alger du Consul Général Américain W. Shaler», publié en Anglais en 1826 et Traduit en Français 1830, « Les voyages dans la Régence de Peyssonel et des Fontaines, La Reconnaissances du capitaine Boutin en 1908». Aperçu Historique, statistique et topographique», Imprimé 1830 à l'usage de l'armée expéditionnaire d'Afrique.
- 4-Yves (G) «Commission d'Afrique, 7 Juillet—12 Décembre 1833», Acte du 14^{ème} Congrès des Orientalistes Alger, 1905, p.547.
- 5- Ibidem.
- 6 -Lucas (Ph.) et Vatin (J.C.), L'Algérie des anthropologues, Maspéro Paris, 1979, p.11.
- 7 - Vermeren (P.), Ecole, Elite et Pouvoir, Ed. Alizés Rabat, Février 2002, p.8.
- 8 - Service des affaires indigènes du Maroc, Saulay(Jean), Histoire des Goums Marocains, La Koumia, Paris, 1985, T.III, p. 57.
- 9- Paye (L.), Introduction...Op. cit., p.140.
- 10- Ibid., p. ١42.
- 11- Ibid., p.140.
- ١٢ - شاطر (خليفة)، الاستعمار الفرنسي والثقافة العربية بشمال إفريقيا، معهد البحوث والدراسات العربية، دار غريب للنشر القاهرة، ١٩٧٧، ص.٣٨٨.
- 13 -Agéron (Ch.R.), Politiques Coloniales au Maghreb, Collection Hier, 1er Ed. Presse Universitaire de France Paris, 1972, p. 183.
- 14 - Dellassus (A.), Op. cit., p. 16.
- 15- Ibidem

ورغبة في تطوير وتحديث التجربة الرائدة للمدرسة الصديقية، عملت سلطات الحماية الفرنسية في تونس على إدماجها ضمن هياكل تعليمها حيث حولت هذه المؤسسة إلى معهد فرنسي لتكوين النخب التونسية، ففرضت عليها اللغة الفرنسية كلفة للتعليم وكقاعدة أساسية لكل المواد المدرسة عوض اللغة العربية، إلا أن تخوفاتها من انقلاب الوضع ضدها، جعلها تتجه نحو تأسيس ستة معاهد ابتدائية عربية فرنسية لمنافسة المدرسة الصديقية، حتى تفقد هذه الأخيرة شهرتها وإشعاعها المرتبط بتعليمها الثانوي الطموح وتتحول إلى مؤسسة وضيعة ترعى هياكل تعليم عربي فرنسي منقوص، إلا أن ما سيزيد وضعها أزمة هو تفكير سلطات الحماية الفرنسية في ضمها إلى معهد "سان شارل" "Saint-Louis" حينما تخلت عنه البعثة الكاثوليكية وأصبح تحت مسؤولية إدارة التعليم العمومي. لكن فشل هذه المحاولة جعل المدرسة الصديقية تتحول إلى معهد ثانوي عربي فرنسي ابتداء من ١٨٧٥ لتكوين مترجحي وموظفي إدارة الحماية الفرنسية بتونس^(١٧)، فاستقبل المعهد حوالي (١٠٥) تلميذاً سنوياً يتلقون تكويناً سطرياً في فرنسا، لتذهب بمشاريعه الطموحة كمؤسسة تدرس متطلبات نهضة الأمة الإسلامية^(١٨).

خاتمة

لا تعتبر التجربتان اللتان عاشتهما فرنسا في مجال التعليم بكل من الجزائر وتونس، سوى محاولتين محتشميتين لإصلاح الوضع التعليمي الذي جعلته صرحاً لتمرير سياستها الاستعمارية بالجزائر، وتنفيذ مخططاتها الاستغلالية بتونس، وذلك بالعمل على تكوين نخبة من المتعاونين والوسطاء الذين لولاهم لما تمكنت إدارة الاستعمار والحماية من الاستقرار بكل شمال إفريقيا، فالخطابات والدعايات التي نشرتها الأدبيات الفرنسية، سواء تلك التي أُلقيت في المناسبات الفرنسية الرسمية أو تلك التي وجهت إلى وزارة الخارجية، كانت بعيدة كل البعد عما تقوم به السلطات الممثلة لفرنسا بشمال إفريقيا، لذلك فالتجربة الفرنسية بالجزائر وتونس لم تخرج عن المعتقد، بل هي تكريس لوضع عاشته فرنسا في أول الأمر بالجزائر وارتكبت خلاله أخطاء فادحة، شردت بسببها فئات من المجتمع الجزائري، وحاولت القضاء على هوية الجزائريين بسبب سياسة الاحتواء والإدماج التي رفع شعارها العسكريون في أول الأمر والسياسيون فيما بعد، ثم المستوطنون الذين كانت رغبتهم وهدفهم من المؤسسات التعليمية هو تكوين فئة من العمال، للعمل في ضيعاتهم واستغلالياتهم الزراعية وبمعاملهم التي كانت في أمس الحاجة إلى عمال من هذا الصنف.

أما فيما يخص التجربة التونسية، فقد أخذت هي الأخرى نفس المسار والاتجاه، بحيث أنها لم تتمكن من تجاوز ما ارتكبت من أخطاء بالجزائر، فنجم عن ذلك تهيمش التونسيين والاهتمام بأبناء الأوربيين، بالتركيز على المراكز الحضرية الكبيرة التي عاشت بها أغلبية الجالية الأوربية، التي تجاوزت مطالبها الحد الأقصى بمطالبة سلطات الحماية خلال سنة ١٩٠٨ بحذف التعليم الابتدائي الأهلي، وتوظيف اعتماداته المالية في تطوير التعليم الفلاحي التطبيقي الذي سيتولى الإشراف عليه المرشدون الفرنسيون. فكانت النتيجة الأساسية لهذه الإجراءات، استياء فئة من الشباب التونسي المتخرج من مختلف مؤسسات التعليم التي أهلتهم للخوض في هذا الشأن، ارتباطاً بحركة النهضة والتطورات التي عرفها المشرق العربي في المرحلة، حيث

50- "Jules Ferry (1832-1893): un Militant de la République", <http://www2.ac-Toulouse.Fr/eco-Jules-Ferry-Leguevin/biographie.htm>, pp.2-3.

51- *Biographie Jules Ferry* (1832-1893), ...Op. cit., p.1.

52- Paye (L.), Introduction...Op. cit., p.153, marge (1)

53- Ibid., p.152-153.

54- Ibid., p.153, marge (1)

55- Ganiage (J.), Op. cit., p.38

٥٦ - شاطر (خليفة)، مرجع سابق، ص. ٣٩٩.

57- Paye (L.), Introduction...Op. cit., p.159.

٥٧ - شاطر (خليفة)، مرجع سابق، ص. ٣٩٩.

59- Paye (L.), Introduction... Op. cit., p. 159.

60- Lasram (Mohamed), «L'enseignement supérieur musulman à la mosquée de l'Olivier ou grande Mosquée de Tunis», Compte-Rendu du Congrès de l'Afrique du Nord, 1908, T. II, p. 159

61- Paye (L.), Introduction...Op.cit., p.155.

62- Kheirallah (Ben Mustapha), " L'enseignement primaire des indigènes en Tunisie", Compte-Rendu... Op. cit., pp. 54-55.

63- Paye (L.), Introduction... Op. cit., p. 159. (Marge 4).

64 - Paye (L.), Op. cit., p.159. (marge 4).

65- Ibidem.

66- Paye (L.), Op. cit., p.161 (Marge1)

67- Ibid., p. 153-154.

68- Vermeren (P.), Op. cit., p. 48.

- هناك تبان بين الإحصائيات التي يقدمها فيرميران ولوسيان باي في أطروحة حول عدد الملتحقين بالثانوية الصديقية سنة ١٨٧٥، حيث يعطي باي رقما يصل إلى ١٥٠ تلميذ عوض ١٠٥ التي يقدمها فيرميران في عملة الذي سبقت الإشارة إليه، انظر في هذا الصدد أطروحة باي، ص ١٥٥.



الدكتور الحسن أوري في سطور:

شهادة الدكتوراه في تاريخ المغرب المعاصر (دورة يونيو ٢٠٠٤) -
شهادة استكمال الدروس في التاريخ المعاصر (دورة أكتوبر ١٩٩٧) -
شهادة الإجازة شعبة التاريخ (دورة يونيو ١٩٩٢) - شهادة البكالوريا
شعبة الآداب العصرية المزدوجة (دورة يونيو ١٩٨٨). عضو بالجمعية
المغربية للبحث التاريخي. عضو بوحدة البحث في الدراسات
الإستراتيجية بكلية الآداب سايس فاس. عضو بمختبر الأرشيف
والدراسات والأبحاث المتوسطة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر
المهراز- فاس. عضو بفريق بحث بروتاس الذي يشغل على ترتيب
وصيانة أرشيف بلدية فاس أكمال منذ ثلاث سنوات (مدة إنجاز
المشروع ٣ سنوات ٢٠٠٤-٢٠٠٧). عضو مختبر الدراسات الحضريّة
فريق بحث حول الطوبونيميا وأسماء الأعلام. رئيس التجمع الجهوي
للمنظمات غير الحكومية بجهة فاس- بولمان. نائب رئيس جمعية
تاودا للثقافة والتنمية بصفرو. رئيس جمعية تامونت للثقافة والتنمية
بتاروطة.

16 - شاطر (خليفة)، مرجع سابق، ص ٣٩٠.

17- Paye (L.), Introduction Op. cit., p.142.

18 - شاطر (خليفة)، مرجع سابق، ص. 390.

19 - نفسه.

20- Paye (L.), Introduction...Op. cit., p. 142.

21- Dellassus (A.), Op. cit., p. 28.

22- Paye (L.), Introduction... Op. cit., p.142.

23- Dellassus (A.), Op. Cit., p. 29.

24- Paye (L.), Introduction...Op. cit., p. 142.

25- Bel (Alfred), « L'enseignement des indigènes musulmans dans les écoles qui leurs sont spéciales», Compte-Rendu du Congrès de l'Afrique du nord de 1908, T.II, p. 215.

26- Paye (L.), Introduction...Op. cit., p. 143.

27- Vermeren (P.), Op. cit., p. 8.

28- Paye (L.), Introduction...Op. cit., p. 146.

29- Paye (L.), Introduction...Op. cit., p. 146.

٣٠ - يمتد حكم الجمهورية الثالثة ما بين ١٩٠٦ و ١٩٤٠ وقد تعاقب على الحكم خلالها أرمون فالبير Armand Falbert (١٩٠٦-١٩١٣) و بول دي شانيل Paul de channel (١٩٢٠-١٩٢٤) و ألكسندر ميبران Alexander Meyrin (١٩٢٠-١٩٢٤) و جاستون دوميرك (١٩٢٤-١٩٣١) و بول دومي Paul Dumey (١٩٣١-١٩٣٢) ثم ألبير لوبران (١٩٣٢-١٩٤٠): أنظر في هذا الصدد المعجم الفرنسي الصغير Petit Robert.

31- Paye (L.), Introduction... Op. cit., pp. 147-148.

32- Marty (Paul), Le MarocOp. cit., p.115.

33- Paye (L.), Introduction... Op. cit., p.148.

34- Ibid, p. 149.

٣٥ - مهساس (أحمد)، "التعليم والثقافة بالجزائر خلال العهد الاستعماري"، ضمن كتاب: الحركة الوطنية الثورية في الجزائر من الحرب العالمية الأولى إلى الثورة المسلحة، منشورات الذكرى الأربعين للإستقلال، الجزائر، ٥ جويلية ٢٠٠٢، ص. ٤٠١. صفحات المقال ٣٩٥-٤١٩.

36- Paye (L.), Introduction...Op. cit., p.14. ٩

٣٧ - مهساس (أحمد)، "التعليم والثقافة..."، م. س.، ص. ٤٠١.

38- Ganiage (J.), Les Affaires d'Afrique du Nord de 1930 à 1958, Ed. C.U.D., Paris, 1972, p. 13.

39- Paye (L.), Introduction...Op. cit., p. 151.

40- Ganiage (J.), Op.cit., p.13

- انظر كذلك اليزيدي (محمد)، التعليم بالمغرب على عهد الحماية، مدينة فاس نموذجاً ١٩١٢-١٩٥٦، أطروحة لنيل الدكتوراه في التاريخ المعاصر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز - فاس، السنة ٢٠٠١-٢٠٠٢، ج. ١، ص. ٢٨.

41- Delassus (A.), Op. cit., p. 32.

42- Marty (R.), Op. cit., p. 117.

43- Delassus (A.), Op. cit., p.16.

44- Vermeren (P.), Op. cit., p.8.

45- Saverese (Eric), «Ecole et pouvoir colonial, Retour sur la légitimation de la colonisation», www. La-Science-politique. Com/revue/revue2/ papier. Htm, p.2.

46- Ibidem.

٤٧ - مهساس (أحمد)، "التعليم والثقافة..."، م. س.، ص. ٤٠١.

٤٨ - نفسه، ص. نفسها.

49-Biographie Jules Ferry (1832-1893), <http://perso. Wanadoo.Fr/ant-cddp.calmecy/Lexik/julesFerry.htm>.

"Ferry, Jules", Encyclopédie Microsoft (R) Encarta (R) 98. (C) 1993 - 1997 Microsoft corporation.

الاستشراق الفرنسي والتراث التواتي

قراءة في رحلة عبد القادر بن أبي بكر التواتي بن هبة الله

مقدمة

سنحاول في هذا المقال استقراء ودراسة أهم ما جاء في رحلة عالم من علماء توات في عهد الاحتلال الفرنسي ، وبغض النظر عن موقف صاحب الرحلة من الفرنسيين ، فإن رحلته هذه تعد مصدراً هاماً للتعرف على أوضاع العصر الذي كتبت فيه.

التعريف بصاحب الرحلة

لم نجد لصاحب الرحلة ترجمة في المؤلفات التي رجعنا إليها فلجأنا إلى استخلاص ترجمة موجزة له من خلال ما ذكره بارجيس ، وما أورده المؤلف في رحلته هذه ، فهو سيدي الحاج عبد القادر بن أبي بكر بن هبة الله الشريف التواتي^(١) المولود في قرية المتديكات^(٢) بمنطقة أولف^(٣) ، ونرجح أنه ولد في الثلث الأول من القرن ١٩ م. ولم تكن توات وقت قيامه برحلته قد خضعت بعد للاحتلال الفرنسي ، ولكن الشمال الجزائري بكامله وقسم هام من الجنوب الشرقي للجزائر قد احتل ، وبدأت اتهامات الفرنسيين بالتوغل في كامل الصحراء الجزائرية وفي هذا الإطار بدأت اتصالاتهم ببعض الأهالي للتعرف على طبيعة البلاد وسكانها ، وكان صاحب الرحلة هدفاً لاتصالات بعض العسكريين الفرنسيين فسافر لتوقرت للقاء الفرنسي Du Coudet المعروف باسم حجي عبد الحميد باي والذي طلب منه تدوين أبجدية التوارق وقائمة بأسماء القادة الأهالي للمناطق الصحراوية وهو أمر كان يهم السلطات الفرنسية في تلك الفترة ، كما كلفه الضابط بواسوني بجمع قائمة بأسماء القادة الأهالي للمناطق الصحراوية. ومن خلال رحلته هذه يبدو أن صاحب الرحلة كان مثقفاً كثير الاطلاع على شؤون الصحراء ، وعارفاً ببعض اللغات واللهجات الصحراوية والإفريقية ، كما يظهر دقيق الملاحظة وصادقاً في وصفه للمناطق التي زارها مما أكسب رحلته أهمية كبرى.

ظروف ودواعي الرحلة

ظلت منطقة الصحراء خلال القرن التاسع عشر محل اهتمامات الفرنسيين ، وتجلى ذلك في الطلب الذي قدمه الإمبراطور الفرنسي نابوليون الثالث لدوفيريي Duveyrier الذي كان متواجداً ببغداد بليليا بأن يزوده بمعلومات وافية عن الصحراء باعتباره من المهتمين بهذه المنطقة. وكان الفرنسيون يرغبون في استمالة أعيان الصحراء والتعرف بشكل كامل على البنية الاجتماعية والدينية والنفسية لسكانها.^(٤)

وقد حرص الاستعمار الفرنسي على ضرب مواقع المقاومة ، حيث اعتصمت عدد من القبائل بالصحراء نظراً لصعوبة وسطها الطبيعي وجهل الفرنسيين به ، فكان لا بد على هؤلاء في مرحلة أولى التعرف الكافي على الصحراء باستكشاف مظاهرها التضاريسية والمناخية ومواردها المائية الجوفية ، وكذلك دراسة المجموعات السكانية وعاداتها وتقاليدها وتاريخها السياسي والحضاري وإمكاناتها الدفاعية حتى تكون السلطات العسكرية الفرنسية على اطلاع تام بالوسط الذي تنوي اجتياحه ،^(٥) وهكذا جاءت رحلة عبد القادر بن أبي بكر التواتي استجابة لهذا الغرض.

إن هذه الرحلة التي تمت حسبما ذكر المؤلف سنة ١٢٦٦ هـ / ١٨٤٩ م^(٦) ودونت بشكل نهائي سنة ١٢٦٨ هـ / ١٨٥١ م قد بدأها صاحبها من مسقط رأسه بتوات متجهاً إلى توقرت لمقابلة حجي عبد الحميد باي - كما ذكرنا سابقاً - ثم توجه إلى قسنطينة وقدمت له



فارس كعوان

أستاذ مساعد - قسم التاريخ

جامعة فرحات عباس - سطيف

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

fares_kaouane@yahoo.fr

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

فارس كعوان ، الاستشراق الفرنسي والتراث التواتي: قراءة في رحلة عبد القادر بن أبي بكر التواتي بن هبة الله - دورية كان التاريخية - العدد الثاني عشر ؛ يونيو ٢٠١١. ص ٤٢ - ٤٤. (www.historickan.co.nr)



أملأهم ، واستولى على المدينة وحطم السور المحيط بها.^(١٤) ويذكر صاحب الرحلة أنه يوجد جنوب شرق ورقلة وعلى مسافة ساعة من المسير خرائب مدينة قديمة تسمى جالو ، كانت لا تزال توجد بها القصور والنصب العامة وأسواق السكان القدماء ،^(١٥) ولعلها تكون مدينة رومانية قديمة.

٢- في الجانب السياسي:

تقدم لنا هذه الرحلة صورة دقيقة للوضع السياسي السائد في المناطق الصحراوية في تلك الفترة ، فقد أفادتنا بأن بعض المناطق ورغم السيطرة الفرنسية عليها ، إلا أن هجمات القبائل على القوافل التجارية الهامة بها لم تتوقف وهو ما عانى منه صاحب الرحلة نفسه ، حيث سلبه فرسان قبيلة سعيد أولاد عامر من جميع أغراضه كما سبق ذكره.^(١٦)

كما يقدم لنا صاحب الرحلة أسماء حكام المناطق الصحراوية في عهده ، فقد كان شيخ مدينة نقوسة يدعى أحمد بن أنباي وأعيان عين صالح هم: الحاج محمد بن الحاج أحمد المختار ، والحاج أحمد الحبيب بن الحاج السوغري ، والحاج محمد بن سي ، الحاج أبا جود وأخوه الحاج عبد القادر ومحمد بن أحمد داود وبغداد بن حمو. وأما مرابطي عين صالح فهم: الحاج محمد الصالح ، وسيدي بن الحاج عبد القادر. وشيخ قبيلة هقان وهي من قبائل كيلا تبتوغا التارقية يسمى أما أسوطان ، وأما شيخ قبيلة تيلا أغريا فيدعى كوعاجي.^(١٧) وقادة أولف هم: الحاج محمد كعوي ، والحاج ولد الحاج أحمد بن دحا ، والجيلاني بن البال ، ومحمد بن أحمد الحبيب ، وهم جميعاً من قبيلة أولاد ازنان ، وأما شرفاء أولف وشلي فهم: مولاي علي الشريف ، وسيدي الحبيب بن محرز. وقادة قبيلة أولاد يحي هم: المبارك ولد قوماه ، ومحمد بن الحاج عبد الله الجواني ، ويعترف سكان ولان بالقادة التالية أسماؤهم: سيدي محمد الوافي بن مولاي أحمد ، ومحمد بن مولاي أحمد بن هبة ، ومولاي اليزيد بن سيدي الوافي ، وسيدي بن علي الشريف ، ومولاي عبد المالك بن مولاي العربي.

ويقول صاحب الرحلة أن السلطان الحاكم للأراضي الممتدة من جني إلى زبرام قرب سقوتو ببلاد السودان الغربي هو السلطان آن نابيغر آق كعو إغبرني آق.^(١٨) وتقيدنا الرحلة أن القليعة كان بها سابقا مدينتين لكن بعد ذلك قام سكان إحدى هاتين المدينتين بالسيطرة على الثانية وإبادة سكانها وتحطيم عمرانها عن آخره وقال صاحب الرحلة أنه كان لا يزال موجوداً على عهده الموانع التي حفرت في الأزمنة القديمة والتي تجري بمقدار ذراع ونصف فوق سطح الأرض. وكان يقيم بالقليعة شعانة الماضي وشعانة متليلي ويعرفون باسم المزارقية^(١٩) وكان أهل ورقلة يعرفون بأولاد إسماعيل ، والبقية من سكان ورقلة يعرفون باسم أولاد بوسعيد ، ويشكل المخادمة المقيمون بأراضي ورقلة ثلاثة قبائل أهمها من حيث المكانة: أولاد أحمد والعرب المعروفين ببني ثور وأولاد نصير. وكان قائد القليعة يدعى سليمان بن ضاوي ، وأما قائد متليلي فهو الشيخ يوسف ، وكان أولاد إسماعيل المقيمون بورقلة تحت قيادة البساطي بن شعيب بن بازوي ، ويعترف أولاد سعيد بأحمد بن الشيخ بن زواد قائداً عليهم ، وأما المخادمة فقائدهم هو الشيخ ناصر.^(٢٠) وتشكل العنابة وهي إحدى قبائل ورقلة من أربع قبائل: أهمها من حيث المكانة قبيلة أولاد فضول ، والقائد الرئيسي للقبائل العربية لبني منصور ، والرحابة ، والفتناشة يسمى قدور بن مبارك.^(٢١)

تعليمات من طرف ضابط المكتب العربي بها وهو Boissonet المعروف عند الكتاب العرب ومنهم صاحب الرحلة باسم القبطان بوسنة.^(٧)

وذكر صاحب الرحلة أن هذا الضابط قد أعطاه مبلغ ٥٠٠ فرنك كمصاريف للرحلة ، وأنه قد تبقى له منها مبلغ ١٤٠ فرنك فقرر العودة لقسنطينة ليشتري منها بضائع توجه بها إلى بسكرة ومنها إلى توقرت ، ثم إلى تماسين أين أجرى اتفاقاً مع الشعانة على أن يصحبهم إلى ورقلة ، ولكن عند الوصول إلى المكان المسمى مطماط على مسيرة نصف يوم من تماسين تعرضت القافلة إلى هجوم شنته قبيلة سعيد أولاد عامر ، فسلموا القافلة بالكامل ولم يتركوا لصاحب الرحلة غير قميصه.^(٨)

وعند وصول أفراد القافلة المسلوبة إلى نقوسة استقبلهم شيخ المدينة وأكرم وفادتهم ومنحهم ثياباً جديدة ، ومن نقوسة توجهت القافلة ومعها صاحب الرحلة إلى ورقلة ومنها إلى ميزاب ، ثم متليلي ثم القليعة ومنها إلى تيميمون ، وصولاً إلى أولف التي حرر بها نص الرحلة التي تبدو صغيرة الحجم لكنها تحوي معلومات في غاية الأهمية. وقد نوّه بقيمتها مترجمها القس بارجيس الذي قال إنها عمل مفيد ونافع للتعرف على أحوال الصحراء الجزائرية وبلاد السودان الغربي ، كما اعتبر أن الأبجدية الخاصة بالتوارق التي جلبها صاحب الرحلة هي أكمل وأدق أبجدية عرفها الفرنسيون ، رغم الأعمال الهامة حول الصحراء التي قام بها الكثير من الرحالة والمستكشفين.

أهمية الرحلة

١- في الجانب التاريخي:

تقدم لنا هذه الرحلة معلومات تاريخية هامة ، ويبدو أن الرحالة كان ذا ثقافة تاريخية كبيرة وعلى اطلاع واسع بتاريخ المناطق التي زارها ، كما أن فضوله العلمي أتاح له التعرف على أحوال الشعوب التي عبر أراضيها ، فهو يفيدنا مثلاً أن للتوارق حوليات تاريخية وتآليف في فنون أخرى دونوها بخط التيفيناغ.^(٩)

ويخبرنا أن مدينة تمبوكتو خضعت قديماً لسكان آغ راما ثم انتزعها منهم الفلان ثم انتزعها منهم كعو وابنه آن نابيغر ، وبعد ذلك صارت تحت حكم العرب وحكمها أولاد سيدي الشيخ المختار ، وظلت لمدة طويلة محل شد وجذب بين عدد من القبائل الصحراوية. ويقول الرحالة أن أهالي تمبوكتو من الزنوج ليس لديهم كتابة بلغتهم وبالتالي لم يدونوا كتباً مثل التوارق ، وأن المسلمين منهم يكتبون بالحروف العربية أما الوثنيين فلا كتابة لهم.^(١٠)

وذكر الرحالة أن حكم ورقلة كان سابقاً بيد أولاد مولاي^(١١) الذين جاءوا من تافيلالت وهم من الأشراف ، وأنهم دخلوا في صراع فيما بينهم بسبب التنافس على الحكم ، وأول من حكم منهم ورقلة هو مولاي محمد وخلفه مولاي مسعود ، وبعد وفاة هذا الأخير شغل العرش على التوالي كل من: مولاي الذهبي ومولاي السطيف ومولاي علي ومولاي سليمان الذي توفي بعد سنتين من حكمه ، ثم قدم رجل من أولاد سيدي الشيخ حمزة^(١٢) كان خليفة للفرنسيين على تلمسان فاستولى على حكم ورقلة وانضوت قبائل المنطقة تحت لوائه ، ولعب هذا الشخص دوراً محورياً فيها بعد وداع صيته حسبما ذكر صاحب الرحلة.^(١٣)

ويفيدنا صاحب الرحلة بأن حكم نقوسة قد آل من أولاد بن الأنباي إلى الشريف محمد بن عبد الله الذي طرد هؤلاء وسلبهم جميع

الهواش

- 1- L'Abbé Barges : Le Sahara et le Soudan : documents historiques et géographiques , Paris, Just Rouvier libraire-éditeur 1853, p 7.
- 2- كذا وردت عند بارجيس Mettediccat ولعلها تديككت.
- 3- L'Abbé Barges : Opcit, p 4.
- 4- أحمد مريوش: التوسع الفرنسي في الجنوب الجزائري وردود فعل سكان الهقار ١٩١٦ ، مجلة المصادر عدد ١١ السداسي الاول ٢٠٠٥ ، ص ١١٥.
- 5- التليلي العجيلي: دور بعض مشايخ الطرق الصوفية في مساعدة الفرنسيين على استكشاف الصحراء الإفريقية في النصف الثاني من القرن ١٩ ، المجلة التاريخية المغربية السنة ١٦ ، العدد ٥٣ ، جويلية ١٩٨٩ ، ص ١٤٣ - ١٤٤
- 6- Ibid, p 13.
- 7- ذكره المؤلف في رحلته هذه أيضا باسم أبو حسن وقد عرف عن الضابط بواسوني اهتمامه بتعلم اللغة العربية وتشجيعه للكتاب على التأليف التاريخي كما حصل مع صالح العنتري مؤلف الفريدة المهنسية.
- 8- L'Abbé Barges : Opcit, p 5.
- 9- Ibid, p 6.
- 10- Ibid, p 10.
- ١١- يقصد بهم بني جلاب سلاطين توقرت ، ولا يقدم الرحالة قائمة مضبوطة وكاملة لهؤلاء ، انظر حولهم العمل الهام الذي أنجزه الضابط فيرو.
- L.C.Feraud : Les Ben Djellab Sultans de Tougourt, in R.A 1886 pp 374 - 391 et pp 419 - 439.
- ١٢- كان أولاد سيدي الشيخ قد أعلنوا في البداية ولائهم للأمير عبد القادر لكنهم انضوا بعد ذلك تحت لواء الفرنسيين ، واستعان بهم فرنسا للتوسع في الجنوب ، حيث عينت سيدي حمزة ولد أبي بكر بعد مساموات ومشاورات خليفة على الجنوب الجزائري سنة ١٨٥٠ ، أنظر: إبراهيم مياشي: من تاريخ أولاد سيدي الشيخ "الثورة الأولى: ١٨٦٤-١٨٨١" مجلة الثقافة ، السنة ٢٢ ، العدد ١١٤ ، ١٩٩٧ ، ص ١١٩.
- 13- Ibid, p 17.
- 14- Ibid, p 18.
- 15- Ibid, p 18.
- 16- Ibid, p 5.
- 17- Ibid, p 6.
- 18- Ibid, p 10.
- ١٩- وردت عند بارجيس بصيغة بزريقة وهي خاطئة ، ويذكر فيرو أن السلطان الجلاي علاهم الذي حكم ورقلة سنة ١٦٠٢ قد اضطر للاستعانة بشعانة الزرية الدين قدموا إلى ورقلة بحثاً عن المراعي وشكل منهم مزارقية أي حراس بالرماح لحمايته من اعتداءات القبائل البدوية الأخرى ، أنظر:
- L.C.Feraud : Les Ben Djellab... Opcit, p374-374
- 20- Ibid, p16.
- 21- Ibid, p17.
- 22- Ibid, p 6.
- 23- Ibid, p18.
- 24- Ibid, p 8.
- 25- Ibid, p 19.
- 26- Ibid, p 4.
- 27- Ibid, p 11.
- 28- Ibid, p 13 — 14.
- 29- Ibid, p 5.
- 30- Ibid, p15.

٣- في الجانب الجغرافي والاقتصادي:

لقد غلب على هذه الرحلة الطابع الجغرافي الاقتصادي فصاحب الرحلة كان مكلفاً من الضابط الفرنسي بواسوني ومن حجي عبد الحميد باي بجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات التي تهتم الفرنسيين في هذا المجال ، وهكذا زودتنا هذه الرحلة بمعلومات هامة عن الطرق والمسالك الصحراوية التي قطعها في رحلته وأهم المحطات بها كما يقدم لنا وصفاً لطبيعة الأراضي التي مر بها.

ويذكر صاحب الرحلة عدداً من منابع المياه التي مر بها ففي طريقه إلى القليعة مثلاً رأى بئرًا يسميها الأهالي بئر الزرار ماؤها عذب^(٢٢). كما يذكر أن منابع الماء وفيرة بورقلة وهي مدفونة بالرمل ولا تظهر في الغالب إلا في أماكن محدودة^(٢٣). وفي طريقه إلى بلاد السودان صادف بئرين هما بئر مغندن وبئر تانتيناها^(٢٤). وتفيدنا الرحلة بوجود بحيرة عميقة مائها مالح وبها الأسماك تقع جنوب تماسين بورقلة ، كما تفيدنا الرحلة بوجود بحيرة عميقة لكنها أقل ملوحة يعيش فيها الإوز ودجاج الماء بين توقرت وتماسين^(٢٥).

ويحدد صاحب الرحلة المسافات بين المناطق بمسيرة الأيام ، فيقول مثلاً أن المسافة بين متبلي وميزاب هي نصف يوم من المسير ، ومن متبلي إلى القليعة خمسة أيام^(٢٦). وتفيدنا الرحلة أن هناك طريقاً نهرياً هو الأفضل للتنقل من سانساني إلى شيقو ، وبالنسبة للنواحي الاقتصادية فالرحالة يؤكد وجود بعض الثروات مثل: الطلق والبلور والرخام الأخضر والأحمر والأسود وحجر الشب والكبريت والنطرون والملح ، ووجود عدد من المعادن والأحجار الكريمة وأحصى الرحالة (٢٥) نوعاً من الأحجار الكريمة وذكر أنواعها والاختلافات الموجودة بينها^(٢٧).

ويذكر الرحالة كذلك أسماء النباتات والأشجار التي تنمو بالمناطق التي زارها ، ويقدم لنا أسمائها بلغات تلك المناطق ، كما لم يكتف بذلك بل وضح حتى النافع الطبية لعدد منها^(٢٨). وفي الجانب الاقتصادي أيضاً تفيدنا الرحلة بوجود الأسواق الكبيرة في تيميمون والتي يرتادها رجال سي الشيخ وحميان الشراقة وأولاد زياد ، والدراق وزراين ، والظراف ، والغياشر ، وذوي أولاد سي الشيخ ، وأحمد ولخضر والشعانة^(٢٩). وبتوات عدة أسواق تجارية أهمها تيميمون شمالاً ، وفي الغرب سوق تيمي ، وبتيمي (٢٥) قرية يرتاد أسواقها الفلان وأهل الغراب "عرب إفريقيا" ، ويرتاد سوق قصر تمنطيط أهل ساهل ، والعرب ، والبدو ، والجكانة ، وأولاد الحاج وسكان سوف^(٣٠).

الخاتمة

في ختام دراستنا هذه نخلص إلى أن رحلة سيدي الحاج عبد القادر بن أبي بكر بن هبة الله الشريف التواتي من توات إلى ورقلة ومنها إلى بلاد السودان ، هي رحلة لا تخلو من فوائد تاريخية وجغرافية هامة ، وأن صاحب الرحلة لم يكن يقدم وصفاً تقليدياً للمناطق التي زارها ، وإنما حاول على قدر الإمكان تقديم معلومات دقيقة ، وإننا إذ نأسف لضياح النص العربي لهذه الرحلة فإننا متفائلون بأن يظهر هذا النص في إحدى الخزائن الخاصة بتوات فيضيف إلى التراث التواتي مصدراً في غاية الأهمية.

مقدمة

اشترك القعقاع بن عمرو التميمي - رضي الله عنه - تحت إمرة خالد بن الوليد - رضي الله عنه - في ستّ معارك رئيسة في فتوحات العراق ، كما تبيّن لها ثمانية نصوص من شعره ، محققة مشكولة من جهة ، ومعززة من أخرى ببعض الخرائط الموضحة ؛ لتبين دوره في فتوحات العراق ، أما أبرز المعارك من شعره فهي: ذات السلاسل ، قرب كاظمة من دولة الكويت اليوم. وكاظمة وهي نفسها ذات السلاسل ، تعزها خريطة تبين خداع خالد لهرمز. والولجة ؛ وهي تسمى "الشرطة" اليوم "قرب واسط ؛ التي تتوسط الكوفة والبصرة ، وخرائط لموقع المذار على نهر دجلة وإحاطة العدو في الولجة. ومعركة الحصيد (غربي عين التمر من محافظة كربلاء اليوم) وكان القعقاع قائد المعركة ونائباً لخالد بن الوليد. والمصيخ وهي مصيخ بهراء تغلب وقد قتل المسلمون ممن كان في الجيب العميل من العرب النصارى ، منهم إياد والنمور وبنو تغلب كما في النص. وانتهت بمعركة الفراض حيث انتصر المسلمون على الروم والفرس والعرب النصارى واليهود فيها وكانت آخر معركة للقعقاع تحت إمرة خالد في العراق.

(١)

"من الطويل"

دور القعقاع في معركة ذات السلاسل
تحت إمرة خالد سنة اثنتي عشرة للهجرة
في فتوح العراق

منعك من قرني قبأ^(١) وليتي^(٢) تركك فاستدكت^(٣) عليك المقانب^(٤)
عطفك عليك المهر حتى تفرجت^(٥) ومليت عن الطعن الدراك الرواجب^(٦)
أجلدهم والخيل تنحط^(٧) في القنا وأنت وحيد قد حوتك الكتاب^(٨)
وكائن هزمنا من كتيبة قاهر وقد عجمنا في الحروب العجائب

التخریج:

انفرد بذكرها ابن حُ بش : غزوات ابن حُ بيشح / ٤ ص ٣٩٧
يبرز القعقاع بن عمرو التميمي . رضي الله عنه . ودوره في منعه هجومي قباد وأنو شجان على خالد بن الوليد . رضي الله عنه . عند اشتداد التّصاؤل بين خالد بن الوليد وهرمز قبيل بدء الهجوم في معركة ذات السلاسل ، وكانت الخيول تحيط بخالد وهو وحيد في الميدان ، فأحبط القعقاع المكيدة وقتل المتأمرين ، وأنقذ القعقاع بسيفه خالداً ، بأن قتل المتأمرين عليه للإيقاع به ، وتقع معركة ذات السلاسل في غربي كاظمة من أرض الكويت اليوم ، وسوّيت بذات السلاسل لكثرة السلاسل التي قيّدت بها جند الفُرس ، لنعيمهم من الهزيمة ، ومنع الخيل من اقتحامهم ، ولتحريضهم على الثبات ، أنظر تفاصيل المعركة وموقعها على خريطة عند كل من : (عبد الجبار السامرائي: معارك خالد بن الوليد جند الفُرس ، دراسة تاريخية عسكرية الدار العربية للموسوعات ، بيروت ، ط ٥ ، ١٩٨٥ م ، ص ٤٢. الجنرال أكرم الباكستاني: في الله المسلول خالد بن الوليد ، دراسة عسكرية تاريخية عن معاركه ، ترجمه العميد الركن صبحي الجابي ، مؤسسه الرسالة ، بيروت ، ط ٦٢ ، ١٩٨٨ ص ٤٤).



أبرز المعارك التي اشترك فيها القعقاع في العراق



د. حسن محمد الربابعة

استاذ أدب عباسي "مشارك"
قسم اللغة العربية - كلية الآداب
جامعة مؤتة - المملكة الأردنية الهاشمية



hasan_rabab3h@yahoo.com

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

حسن محمد الربابعة ، أبرز المعارك التي اشترك فيها القعقاع في العراق - دورية كان التاريخية - العدد الثاني عشر ؛ يونيو ٢٠١١ ص ٤٥ - ٥٠.

(www.historicalkan.co.nr)



(٢)

" من الوافر "

وَجَدْنَا الْمُسْلِمِينَ أَعَزَّ نَصْرًا
دَعَانَا هُرْمُزٌ لِمَا تَقِينَا
جَذُونًا^(١٦) جَمَعُهُمْ حَتَّى صَبَحْنَا
فَرَاتَ الْبَصْرِ^(١٧) مُوصِلَةً جَهَارًا

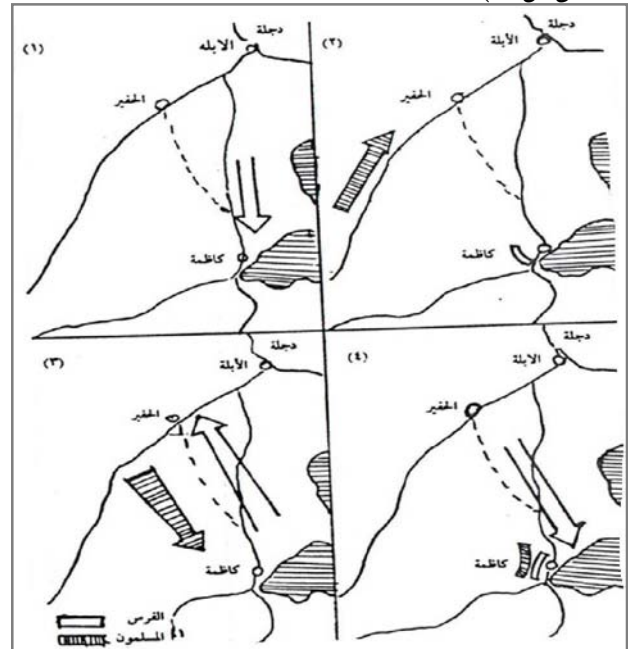
التخريج:

ابن حُبَيْش: غزوات ابن حُبَيْش ، ص ٣٩٩ وورد عند نو ي القيسي (غزونا) بدل " جاذونا فرجنا الأصل .

تحليل النص:

ذكر القعقاع رضي الله عنه الكواظم مرتين في غير قطعة ، لأهمية هذه المعركة بين المسلمين والفُرس أولاً ؛ ولأنها كانت الموقعة الأولى بين الطرفين ثانياً ؛ ولأنَّ المسلمين انتصروا فيها ثالثاً ، هذا من جهة ، ومن أخرى فان القعقاع يحدد اسم القائد هرمز الذي تحدَّى خالداً للمبارزة فقتله خالد ، ومنع القعقاع الفرس من أن يغدروا بخالد رضي الله عنه ؛ وحدد القعقاع حركة المسلمين إلى ماء الكواظم وهي شط العرب ، إذ حرَّض خالد بن الوليد جنده للاستبسال لأجله ، وقد لقوا من قله الماء في ذات السلاسل ما لقوا ، فأغاثهم الخلفي سبحانه بسحابه أغدرت ماءً وراء صفوف المسلمين في صحراء كاظمه .

وشهد القعقاع نصرَ المسلمين على الفُرس ، ومطاردتهم إلى أن وصلوا إلى ماء الفرات الذي يصبُّ في البصرة وهي التي تسمى " الأبلّة " أحد أبرز معاقل الفُرس يوم ذاك . وقد أبرز الشعر مطاردة المسلمين للفُرس ليلاً ؛ فما إن أضح المسلمون إلا وهم على ماء الفرات " شط العرب " في البصرة ، وأقاموا على مواقع مياه بعد أن كانوا عطاشاً في صحراء كاظمه ، وأبرز الشعر مناورة هرمز قائد " ذات السلاسل " الذي حاول تطويق المسلمين ففشل بعد أن كان خالد أرهقه في حركات خداعية إلى الحُفَيْر وخادعه إلى كاظمه ، فأجبرهم خالد على أن يسيروا مرهقين بسلاسلهم مسافة تقدر بسبعين كيلاً ، ثم شن الهجوم عليهم ولم يمهلهم للاستراحة فانتصر عليهم ، انظر تفصيل ذلك عند: (عبد الجبار السامرائي: معارك خالد بن الوليد ضد الفُرس ، خريطة ذات السلاسل ص ٤٢) .



تظهر هذه الخريطة خدعة خالد بالمسير نحو الحفير فأوهم هرمز أن هجومه هناك ، فأرغم هرمز بحركته إلى كاظمه والعودة إلى كاظمه ، وأجبره على القتال مباشرة بسلاسله فانتصر عليه .

(٣)

" من الطويل "

* الحركة من الأبلّة " شط العرب "

- عبر الفرات - الوَلَجَة

ولم أَرُ قوماً مثْلَ قَوْمِ رَأَيْتُهُمْ عَلَى وَلَجَاتِ^(١٠) الْبَرِّ أَحْمَى وَأَنْجَبَا
وَأَقْتُلَ لِلرَّوَّاسِ^(١١) فِي كُلِّ مَجْمَعٍ إِذَا ضَعُضَ الدَّهْرُ الْجُمُوعَ وَكَبِكا^(١٢)
فَنَحْنُ حَبَسْنَا بِالزَّمَاذِمِ^(١٣) بَعْدَمَا أَقَامُوا لَنَا فِي غَرْصَةِ الدَّارِ تَرْتُبَا^(١٤)
فَتَلَّنَاهُمْ مَا بَيْنَ قُلْعٍ^(١٥) مُطْلَقٍ إِلَى الْقَيْعَةِ^(١٦) الْغَبْرَاءِ يَوْمًا مُطْنِبَا^(١٧)

التخريج:

غزوات ابن حُبَيْش ، ص ٤٠٥ ، وأنظر خبر الوَلَجَة عند الطبري ولا شعر للقعقاع في خبره ، ج ٣ / ٢٥٢ - ٢٥٤ .

ياقوت الحموي: معجم البلدان (الوَلَجَة ، بيت (٢٠)) وعنده صعصع الدهر وأدرج الأبيات الأربعة هذه نوري حمودي القيسي ، ص ٣٠ ووقع في أخطاء نقلية وإملائية منها (الرواس) في البيت الثاني ، (وضضع) بدل ضعضع و (تَرْتُبَا) في البيت الثالث والصواب " تَرْتُبَا " بفتح التاء الأولى وضَمَّ الثانية .

المعنى العام:

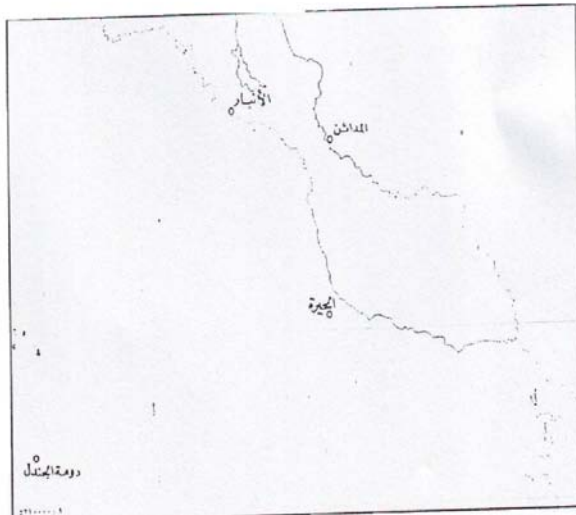
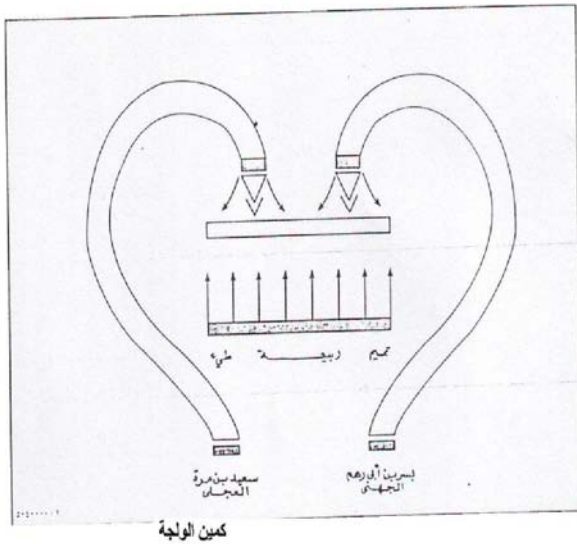
يشهدُ القعقاعُ على ضراوة معركة الوَلَجَة (الشطرة) وشدة وطيسها ، إذ أزعج خالد بن الوليد بثاقب بصيرته الحربية المتميزة أن يلاقي جيش " الأندرزغر " في الوَلَجَة ، قبل أن يصل إليه جيشُ بهمن فيشكل مزيداً من خطورة جيشين كبيرين عليه . لقد درس خالد أرض المعركة ، ووضع خطته ، وبثَّ عيونَهُ واستنهض رجاله ، فأرض المعركة سهولٌ صحراوية ، تمتد بين هضبتين (يشير إليهما القعقاع في البيت الرابع) شرقية وغربية ، ترتفع الأولى عن الثانية (٣٠) ثلاثين قدماً ، وبينهما مسافة تقدرُ بميلين ، وثمة هضبة ثالثة من الجهة الشمالية الشرقية ، لأرض المعركة ، أرسل إليها خالدُ فارسين هما بُسر بن أبي رهم وسعيد بن مُرة العجلي ، ومع كلٍ منهما ألف فارس ، قبيل المعركة بليلة ، وأمرهما بالتخفية والتمويه ، واتفق خالد معها على إشارة معينة ، يطلقها إليهما ، فينقضان بفِرسانهما على الفُرس من خلفهم ، عندئذٍ يُحاطُ جيشُ " الأندرزغر " فيفاجأ جيشُ الفُرس ويخسرُ المعركة ، واختفى فرسان المسلمين ، بانتظار إشارة خالد بن الوليد ، لبدء الهجوم . وتموضع جيشُ خالد وظهروا إلى الهضبة الشرقية ، وتموضع جيشُ " الأندرزغر " غرباً وظهروا إلى الهضبة الغربية ، ودارت رحى معركة شديدة ، لم يستطع المسلمون اختراق صفوفِ الفُرس لكثرتهم وشجاعتهم ، وقوة تسلّحهم ، حتى نال التعبُ من الطرفين وهو الذي يشير إليه الشاعرُ في (البيت الأول) .

وقد نال التعبُ من المسلمين أكثرَ مما ناله من الفُرس ، لأنَّ الفُرس كانوا يبدّلون المهرق منهم بغيره من احتياطهم لكثرتهم ، بعكَّ المسلمين لقلَّة عددهم ، وتراجعت صفوفُ المسلمين ، وانتظر المسلمون من قائدهم خالد حلاً فاصلاً ، وفي اللحظة الحاسمة ، أطلق خالد إشارةً متفقاً عليها لبدء الهجوم ، فانقضت كوكبتان من فرسان المسلمين ، على شكل فكي كماشة على الفُرس من خلفهم ، وصيحات الله أكبر تدوي من خلف الهضبة الغربية ، فطوقوا الفُرس ، فنشطت

وسقطت قلاعها الأربع. أنظر: (الطبري: تاريخ الرسل والملوك سنة ١٢هـ، وأنظر الجنرال أكرم الباكستاني: سيف الله ص ٢٩٢ الحاشية، وأنظر الحموي: معجم البلدان مادة (الحيرة)، وابن الأثير: الكامل في التاريخ، أ حدث سنة ١٢هـ، وأنظر عبد الجبار السامرائي: معارك خالد بن الوليد ضد الفُرس، خارطة محررة للحيرة عزوة ص ٨٩. وأنظر: محمود شيت خطّاب "اللواء الركن" قادة فتح العراق والجزيرة، ص ٣٣).

وفي النص حضور القعقاع هذه المعارك الخمس، واشترأك فيها بالسيف والرأي، فسجل انتصارات المسلمين على الفُرس حوالي نهر دجلة أولاً ثم على مجرى نهر الفرات ثانياً. وفي النص وقفة متأنية لاستسلام الحيرة، وإبرازة لإحاطة بقصورها وقلاعها الأربع، التي أذعن للمسلمين، بعد أن رأت حولها المنايا صباح مساء، وفي النص تصغير لشأن العرب الذين تعاونوا مع الفُرس ضد المسلمين، وكفى عنهم بالمقائف، وهم النصارى غير المختونين، منهم عبد المسيح بن عمرو. فها هو ^(٢٩) يتحسر على ماضي الفُرس الذين قهره، من قبل:

أبعد المندرين أرى سواماً
فصرنا بعد هلك أبي قبيس
تروخ بالخورنق والسدير ؟
كمثل الشاة في اليوم المطير



أحمد عادل كمال: أطلس الفتوحات الإسلامية
٢٠٠٥م، ص ٣٧

هبة المسلمين، فهجموا على الفُرس من جديد، وأوقعوا بهم خسائر كبيرة، ولم ينج منهم إلا القليل، وانذر "الأندرزغر" وولّى هارباً في صحراء تاه فيها، ومات عطشاً، وانتهت المعركة الثالثة هذه حاسمة. ويوضح من شعر القعقاع كثرة حشود الفُرس على برّ الولجة، وكثرة الخسائر ومقتل أبرز قادتهم "حضر مرد" على يد خالد في مبارزة، وانذر الأندرزغر، وولّى هارباً، وهو الذي يشير إليه البيت الثاني، وقلب خالد جموعهم المحتشدة هزيمة كما يفاد من "كوكبا" وحدد الشاعر عدوه الفارسي بدلالة "زمزم" صوت المجوس، و أبرز عزيمتهم على مصالوة المسلمين بأمر ثابت من قيادة الفُرس بتوظيفه "ترتبا"، كما حدّد بيع المعركة بين نهر الفرات والصحراء، وحشود الفُرس مطنبة لا ترى أقاصيها لكثرتها كما هو في لوحته الفنية التي يشهد عليها بقوله مفرداً ولم (أر) وجمعا "حسناهم وقتلناهم" في تطويق أولاً وقتلهم ثانياً، وانهزم بعضهم على سفن في نهر الفرات؛ بدليل توظيفه القلع في هذه القطعة.

(٤)

"من الطويل"

يرثي القعقاع شهداء المسلمين ويعرض لبعض المعارك التي خاضوها في العراق

سقى الله قتلى بالفرات مقيمة وأرى بأثباح ^(١٨) التجاف ^(١٦) الكوائف ^(٢٠)
فنحن وطئنا بالكواظم هُرمزاً وبالثنى ^(٢١) قرني قارن ^(٢٢) بالجوارف ^(٢٣)
ويوم أظننا بالقصور تنابعت على الحيرة الروحاء ^(٢٤) إحدى
المصارف ^(٢٥)

حططناهم منها وقد كاد عرشهم يميل بهم فعل الجبان المخالف
رَمينا عليهم بالقبول وقد رأوا غبوق ^(٢٦) المنايا حول تلك المحارف ^(٢٧)
صبيحة قالوا نحن قوم تنزلوا إلى الرّيف من أرض الغريب المقانيف ^(٢٨)

التخريج:

الطبري، تاريخ الطبري، ج ٣٦٥/٢.

غزوات ابن حُبَيْش، ص ٤١٧.

الحموي: ياقوت: معجم البلدان ذكر البيتين (الأول والثاني) فقط.
مادة "الثنى"

درس وتحليل:

تتضمن هذه القطعة مسيرة حرب المسلمين ضدّ قوات الفُرس في العراق في خمس معارك؛ سنة اثنتي عشرة للهجرة، فشملت ذكر معركة كاظمية "أم السلاسل" التي وقعت في الأسبوع الأول من المحرم سنة ١٢هـ والمذار "الثنى" التي انتهت في أول صفر من السنة نفسها، ومعركة الولجة التي انتهت في الأسبوع الثالث من صفر السنة الثالثة عشرة، ومعركة أليس (السماوة اليوم) التي انتهت يوم ٢٥ صفر من السنة المذكورة، ومعركة أمغيشيا - الحيرة التي انتهت في منتصف ربيع أول سنة ١٢هـ، وقد مثل هُرمز في الأولى، وانهزم قائداً جناحيه: قباد وأنوشجان، وفي المعركة الولجة (الشرطة حالياً) قُتل حُضر مرد في مبارزة مع خالد بن الوليد وانهزم الأندرزغر وفي معركة أليس (نهر الدم) قتل أسرى الفُرس، وهرب جابان، وفي الأخيرة صالحت الحيرة

(٥)

"الطويل"

يزهو القعقاع بانجازات المسلمين في العراق
ويذكر معركة الحُصيد

ألم ينة عَنَّا غِيَّ^(٣٠) فارس إنا
وإنَّا أناسٌ قد نَعُوذُ خِيَلَنَا
وَرُوْزٌ قَتَلْنَا حَيْثُ أَرْجَفَ حَدُّهُ
تَرْكَنَا حُصَيْدًا^(٣١) لَا أُنَيْسَ يَجْرُهُ
وَأَيُّ لِرَاحٍ أَنْ تَلَاقِي جُمُوعَهُمْ
أَلَا أَبْلَغُ أَسْمَاءَ^(٣٢) أَنْ خَلِيلَهَا
غَدَاةً صَحْنًا فِي حُصَيْدٍ جُمُوعَهُمْ
وَرُوْزٌ^(٣٣) أَصَابَتْ بِالْمَنَايَا فَأَوْجَعَتْ

نَعْنَاهُمْ مِنْ رَيْفِهِمْ بِالصَّوَارِمِ
لِقَاءِ الْأَعَادِي بِالْحُتُوفِ الْفَوَاطِمِ
وَكُلُّ رَيْسٍ رَازِنًا^(٣٤) بِالْعِظَائِمِ
وَقَدْ شَفِيتُ أَرْبَابَهُ بِالْأَعَاجِمِ
عُدِّيًا لِإِحْدَى الْمَنَكَرَاتِ الصَّوَارِمِ
قَضَى وَطَرًا مِنْ رُوْزَمَهْرٍ الْأَعَاجِمِ
بِهَنْدِيَّةٍ تَقْرِي فِي خِ الْجَمَاحِمِ
سَيُوفُ بَنِي عَمْرٍو يَأْخُذُ الْعِظَائِمِ

التخريج:

غزوات ابن حُبَيْش ، ص ٤٣٤ — ٤٣٥

ياقوت الحموي: معجم البلدان ، البستان (٦ ، و٧) مادة حُصَيْد ج ٢
٣٠٧/ ورد في " شعراء إسلاميون " ص ٤٨ حيَّ بدل غِيَّ في البيت
الأول وهو تصحيف وخطأ ، وفي البيت السادس (حليها) والصواب
(خليلها) وورد في البيت الأول "من ربهم" والصواب "ريفهم"
وفارس بناها ليستقيم الوزن في البيت الأول ، ومن حقها تنوين الجر
بالإضافة.

مناسبة القصيدة وتحليلها

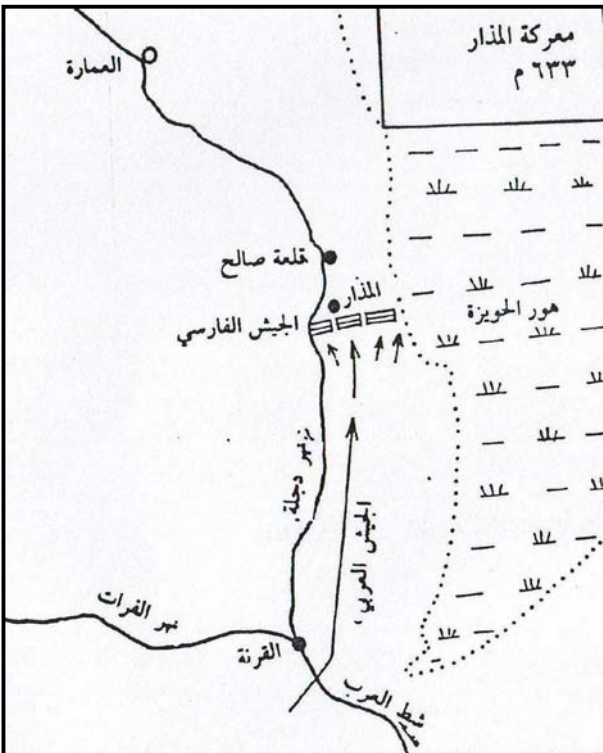
لقد هجم القعقاع بلوائه على حُصيد ، فمنع تجمّع جيش الفُرس ،
في موقع واحد ، فشَلَّ حشدَهم في موقعة واحدة ، وهو انجاز تاريخي
لمهمته رضي الله عنه إلى الحُصيد التي أنجزها ضد روزبه ومنع روزمهر
من أن يتدخل لأنه موكل بالدفاع عن الخنافس التي أوكلها القعقاع —
إلى زميلة القائد أبي ليلي عندما كان القعقاع يشغل نائباً عن خالد بن
الوليد في الحيرة ، إبان حركة خالد إلى عين التمر لفتحها .

ويفهم من النصّ كما في البيت الأول أنّ القعقاع منع الفُرس من
القدوم إلى ريفهم بقوة السلاح ، ذلك أن "بهمن بن جاذويه" ، نظّم
جيشاً من بقايا الهزبة من معركة "أليس" ومن المقاتلين الذين سُحبوا
من حاميات الإمبراطورية الفارسية ، ومن قوات أخرى من العرب
النصارى ، الذين ظلوا مخلصين للعش الكسروي ، الحاقدين على
انتصارات خالد عليهم في معارك متعددة ، ولقتله عدداً من زعمائهم
خاصة عَقَّه بن عَقَّه ، كما رغبوا بإطلاق أسراهم من لدن جيوش
المسلمين ؛ ولأخذ الثأر منهم بتأزهم مع جيوش الفُرس وبعد ذلك
قسّم بهمن بن جاذويه قواته قسمين ؛ الأولى بقيادة روزبه وحركه إلى
الحُصيد ، والثاني بأمرة زرمهر وحركه إلى الخنافس ، فلما عاد خالد من
عين التمر شكّل ثلاثة ألوية ، وسار إلى الفُرس ليلاً فدهمهم وهم نيام
وأعمل في الفُرس رمحاً وسيفاً ، ومن ثلاثة محاور في بطاح المصيّخ ،
فامتلات بجثثهم وشبهت الوقعة بـ "مذبحة الغنم المصرعة" وما إن
بزغت شمس ذلك اليوم حتى لم يحس من الفرس عرق ينبض .

وفي البيت الأول يتضح دور القعقاع وأبي ليلي إذ منع اتصال
جيشي الفُرس ، إذ خُصَص القعقاع إلى حُصيد وأبو ليلي إلى الخنافس ،
كما يشير البيت الأول ، وإلى قوة خيول المسلمين ، وحسن تدريبها ،
وعليها فرسانها يلاقون عدوهم بموت قاطع ، في محمل بروز شخصية
الجند المسلم بضيمير الجمع "إنا" والمضارع "نعود" في البيت الثاني .
أمّا قائد الفُرس "روزمهر" الذي قتله القعقاع نفسه بسيفه ، في ميدان
المعركة ، منصوباً بضيمير الجمع على أدب القائد المتواضع و"روز" قتلنا
"والفعل "راز" يسنده إلى ضمير الجمع المتكلم "نا" بعد أن "راز"
روزمهر "فلقي مَصْرَعُهُ ، وارتجف حَدُّهُ ، مُعْفِراً في ساح الوغى . ويعرض
البيت الرابع مشهداً لاسم الموقعة في "الحُصيد" التي قادها القعقاع
نفسه فترك الفُرس فيها حصيداً ، فشفيت نفوس المسلمين ، وارتوت
سيوفهم لكثرة ما أوقعوه من قتل فيها .

وفي البيت الخامس تبرز مَهْمَةٌ جديدة يرجو القعقاع وقوعها هي
تصغيره غداً "غدياً" بانتظار نتائجها المرتقبة ، وتقريباً للموعدة ، التي
سيلقاها الفُرس وإن غداً مُصَغِراً لموعده . قريب . ويحرص على تبليغ
زوجهِ ؛ أسماء نتائج المعركة ودوره المسلمين فيها ، وأن زوجها القعقاع
قد قتل "روزمهر" في المعركة ، ومثل هذه المباهاة جائزة بل مستحبة
أمام زوجته ، موجهة — أمه — على محمل الجملة الإنشائية الأمرية من
جهة ، وعلى عادة شعراء الجاهليين ومن بعدهم في تحميل أوامرهم إلى
مخاطبين اثنين ، لتبليغ الأمر . وقد وظف في هذا البيت أداة الاستفتاح
"ألا" لمدِّ صوته في الفضاء الممتدِّ ، لإعلام زوجته ؛ بأنه قتل قائدي
الفُرس روزبه وروز مهر على قراءة في شعره "روزني" ، أو قتل القعقاع
روز مهر وقتل الثاني عصمة بن عبد الله الضبي .

وفي البيت السابع يحدّد زمان المعركة صباحاً ، ويكرّر الحُصيد ،
ويدرج نوع السلاح من سيوف الهند ، ويختتمه بنتيجة أنّه فرى
جماجمهم في ساح الحُصيد وفي البيت الأخير يعرض فيه شخصيته
تتمدح سيوف قومه وجنده من بني عمرو ، وقد أصابت "روز" بالمنايا ،
وأسلمته وقومه إلى إحدى عظام النتائج وهي الهزيمة المنكرة بقوة
السلاح .



(٦)

"من الطويل"

سائل بنا يومَ لمُصَيِّحٍ^(٣٥) تغلبا^(٣٦) وهل عالمٌ شَيْلاً وآخرُ جاهِلٌ
طَرَقْنَاهُمْ فيها طُروقاً فأصبحوا أحاديثٌ في أفناء تلك القبائل
وفيههم إِيادٌ والتُّمورُ وكلُّهُمْ أصاحٌ لها قد عَزَّهْمُ للزلزلِ

التخريج:

ياقوت الحموي: معجم البلدان، مادة "المصَيِّح" ج ٥/ ١٦٨
إضاءة النص:

اتخذ خالد بن الوليد رضي الله عنه تشكيلة الحرب، فشنَّ هجومًا من ثلاثة محاور على جيب عميل من بني تغلب النصارى، فقتلهم، كان القادة ثلاثة هم خالد بن الوليد والقعقاع وأبو ليلى فسبى خالد وغنم، وبعث الخمس إلى الصديق رضي الله عنه مع التَّعْمان بن عوف، فاشترى عليُّ بن أبي طالب كَرَمَ الله وجهه بنتَ ربيعة بن بجيرا التغلبي فولدت له عمرَ ورقية. وسار خالد بعد نصره هذا إلى محور البشر - الثَّني - الرُّضاب، وفتحها. إذ لم يجد خالد في الثالثة منها كيداً لأنَّ جموعَ النصارى من بني تغلب الذين أجمعوا لمقاتلة خالد بقيادة زعيمهم هلال بن عقبة، الثائر لمقتل أبيه بسيف خالد من قبل، قد تفرقوا عنه. (ابن الأثير: الكامل في التاريخ). وفي القطعة ذكر لقبائل عربية نصراني احتشدت لقتال المسلمين، لكنَّ المسلمين انتصروا عليهم. كما يشهد به البيت الثالث، وفي البيت الأول إقواء ولقَّله أن يكون (كآخر جاهل).

(٧)

"من الوافر"

لقينا بالفِراضِ جُموعَ رُؤمٍ وفُرسٍ عَمَّها طُولُ السَّلامِ^(٣٨)
أبدنا جَمْعَهُمْ لَمَّا التَقِينَا وَبَيَّتْنَا بِجَمْعِ بني رزام
فَمَا قَبِئَتْ جُنُودُ السَّلَمِ حَتَّى رَأَيْنَا الْقَوْمَ كَالْغَنَمِ السَّوَامِ

التخريج:

ياقوت الحموي: معجم البلدان (فراض) ج ٤/ ٢٧٧.

إضاءة النص وتحليله:

لقد تردَّد الرُّؤمُ والفُرسُ ومعهم بنو رزام من نصارى العرب، في الهجوم على المسلمين بداية، ولكنهم عبروا الفرات إلى خالد بن الوليد أخيراً، فأصدر خالد بن الوليد أوامره للمسلمين، بأن يُلجَّوا عليهم، ولا يرفهوا، فحشروهم المسلمون، وقتلوا منهم مقتلة عظيمة؛ يذكر الحموي أنَّ خسائريهم بلغت مائة ألف كما في "فراض". لقد شهد القعقاع هذه المعركة، فشهد بحشد الفُرس والرُّؤم وعرب بني رزام المشترك ضدَّ المسلمين، وحدد الفراض مكان تحشد واشتباك، وصوَّر مصارع العدو وخسائريهم وحالهم بين قتلى وهزبة مذعورين، كأنهم الغنم الهائمة المرعوبة دون راع، وقد بلغت خسائريهم مائة ألف. لقد انتهت هذه المعركة في الخامس عشر من ذي القعدة سنة (١٢) اثنتي عشرة للهجرة الموافق للحادي والعشرين من كانون الثاني عام ٦٣٤هـ.^(٣٩)

(٨)

"من الوافر"

**تعاون الروم والفرس والعرب النصارى واليهود
على المسلمين في القراض فهزمهم المسلمون،
والفراض آخر معارك القعقاع بإمرة خالد في العراق**

ألم تَسْمَعْ بمعركة اليهودِ غداة الرُّؤم حافلة الجنودِ
غداة الرُّؤم صرعى في ثيابِ تشبهها القبائلُ من ثمود^(٤٠)
تجادب هامها فُرسٌ ورُؤمٌ وأوباش^(٤١) من الأمم الرُّقودِ
نصارى ليس بينهم رشيدٌ وأخرى من ضواكعة^(٤٢) اليهودِ
وباقى تغلب وبني إِيادٍ وحي النمر، رهط أبي كنود^(٤٣)

التخريج:

غزوات ابن حُبَيْش، ص ٤٤٢، وردت أخطاء إملائية عند نوري حمودي القيسي في كتابه "شعراء إسلاميون" ص ٣٣-٢٤، في هذه القطعة منها "اليهود" بدل اليهود في البيت الأول، وفي البيت الثالث "تجادب هامها" والصحيح عند ابن حُبَيْش، مرجعه هو "تجادب هامها"، وفي البيت الثالث "ضوالعه"، والصحيح "ضواكعة" كما هو في المصدر نفسه.

إضاءة على النص:

يتحدَّث الشاعر للمرة الثانية عن وقعة (الفراض) لأهميتها، موجهًا خطابه إلى متلقي لِيُعْلِمَهُ نَبَأَ تلك المعركة، ويحدِّد قوات العدو المتحالفة معها من يهود وروم وفرس وعرب أوباش ضدَّ المسلمين في تلك المعركة، وقد وصف النصارى بالسَّفه، إذ ليس فيهم رشيد؛ لما نعلمه من عداوة مستسرة بينهما، وكيف يتفقان على حرب المسلمين؟ كما يصف أجساداً لليهود مضوكة (مرهطة) لا تقوى على شدة الوغى، وهي على ضعفها، تؤيد جموع العدو ضدَّ المسلمين، كما أيدتهم بواقى من قبيلة تغلب النصرانية وغيرها من بني إِياد وهي النمر، فخذلهم الله وهزمهم خالد بن الوليد بعد أن ترك ساحة الحرب، ملأى بالقتلى كأن لم تغن بالأمس كثمود البائدة.

الخاتمة

بينت الدراسة دور شعر القعقاع بن عمرو التميمي - رضي الله عنه - في تجلية فتوحات العراق بإمرة خالد بن الوليد - رضي الله عنه - من خلال ثمانية نصوص أدبية قالها شاهد العيان بعينه وبحسامه، وقد حقق الباحث النصوص الأدبية وصوبها واستعان بالخرائط العسكرية لتجلية حركة المسلمين في العراق تحت قيادة خالد بن الوليد "رضي الله عنه".

العراق والجزيرة دار الفكر ط ٢ (فريدة ومنقحة) ، ط ٣ ، ١٩٧٧ م ص ٣٣ (الحاشية).

(٢٥) المصارع: جمع مصرف وهو التغلب والحيلة ، كان شأن حكامها العرب مع الفُرس (ابن منظور: لسان العرب "صرف".

(٢٦) غبوق: شرب العشى (ابن منظور: لسان العرب "غبوق")

(٢٧) المحارف: النواحي ، جمع حرف ، وهي الناحية (ابن منظور: لسان العرب "حرف")

(٢٨) المقائف: النصاري غير المختونين (لسان العرب: قذف).

(٢٩) عبد الجبار السامرائي: معارك خالد ضد الفُرس ، ص ٩١. الحاشية وفي النص رثاء للشهداء الذين قضوا على أكناف نهري دجلة والفرات وهم يجاهدون الفُرس ، وقد قضي منهم الآلاف رضي الله عنهم.

(٣٠) غي: ضلال (لسان العرب: غي).

(٣١) راز: جُرب (لسان العرب: راز).

(٣٢) حصيد: بفتح الحاء وكسر الصاد موضع بأطراف من الجزيرة العربية ، تقع غربي عين التمر في محافظة كربلاء اليوم (الحموي: معجم البلدان ، ج ٢٦٦/٢ ، وعبد الجبار السامرائي: معارك خالد بن الوليد ضد الفُرس ، ص ١١٥ ، وبعضهم يُصغرونها إلى "خُصيد" وأنظر موقعها على خريطة الجنرال أكرم الباكستاني سيف الله ، ص ٣١٩ (مرفقة) وتقع الخنافس إلى الشمال الغربي منها.

(٣٣) أسماء: اسم زوج القعقاع.

(٣٤) روز: هو مختصر من روزمهر أحد أبرز قادة الفُرس ، كان واجبه الدفاع عن الخُصيد ، فهاجمه القعقاع وقتله (غزوات ابن حُبَيْش ص ٤٣٤).

(٣٥) المَصْبَح: بضم الميم وفتح الصاد المهله وياء مشددة تقع بين حوران والقلت (ياقوت الحموي: معجم البلدان ، ج ١٦٨ / ٥ "وهناك مصبَع أخرى تُسمى مصْبَح بهراء ذكرها القعقاع في شعرة أثناء حركة جيش خالد من العراق إلى الشام سائير إليها فيما بعد) المصدر نفسه ج ١٦٩/٥.

(٣٦) تغلب: قبيلة تغلب بن وائل قبيلة عظيمة ، مساكنها بالجزيرة الفُراتية بجهات سنجار ونصيبين وتعرف بالجزيرة الفُراتية ، حاربت المسلمين سنة (١٢) هـ فحميت الرُّوم واغتازت فاستعانوا بهسالح الفُرس على المسلمين (كخاله ، عمر رضا: معجم قبائل العرب ، - القديمة والحديثة — مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط ٢ ، ١٤١٢-١٩٩١ ج ١ / ١٢٠-١٢٣).

(٣٧) الفُراض: بكسر الفاء جمع الفُرضه مثل برمة وبرم وصحبه وصحاب وهي المشرعة والأصل في الفُرضه التلمة في النهر ، والفُراض هي تخوم (حدود) الشام والعراق والجزيرة في شرقي الفُرات ، والفُراض هي منطقة بين غنة البوكال حالياً ولعلها مدينة القائم التي كانت تُسمى حُصيبة ، وسهيت بالفُراض لأنها مورد استقاء من نهر الفُرات ؛ أنظر. (الحموي: معجم البلدان ، (فُراض)، ج ٤/٢٧٧-٢٧٨) و(عبد الجبار السامرائي: معارك خالد بن الوليد ضد الفُرس ، ص ١٢٩).

(٣٨) اجتمع الرُّوم والفُرس ومعهم عرب نصارى من بني تغلب وإياد والنهر ، وتألبوا على المسلمين ، وكانت حامية كبيرة للفُرس عند الفُراض (القائم) تقف مواجهة للرُّوم ، فتألب الرُّوم والفُرس على عداوتها ضد المسلمين ، على من قال (عدو عدو صديقي) فما كان من خالد الوليد إلا أن أحتشد جنوبي الفُراض ، وانتظر هجوم أعدائه من فرس وروم ، ليتمكن منهم مدافعاً.

(٣٩) (ابن الأثير: الكامل في التاريخ ج ٢٥١/٢ والجنرال أكرم: سيف الله ص ٣٢٦-٣٢٧).

(٤٠) ثمود: قبيلة من العرب البائدة ، اشتهرت باسم أبيها ، كانت مساكنهم بالحجر ووادي القرى بين الحجاز والشام. كخاله ، عمر رضا: معجم قبائل العرب ، ج ١/١٥٢-١٥٣). وأراد الشاعر أن مصيرهم كان كمصير ثمود في الإبادة.

(٤١) أوباش: جمع وبش وهم الأخلاط من الناس الأرياء ، وهو الرقط من الجرب يتفشى في جلد البعير ، ويقال جمل وبش يعني به جُرب ، وهو جمع مقلوب من البوش (لسان العرب :بوش) فحملت أوباش معنى أخلاط من العرب النصاري شكلوا مع جيشي الرُّوم والفُرس جرباً في أجسادهم وتفشى فيهم فأقذروهم.

(٤٢) ضواكة: جمع ضوكة وهو الرجل الأحق ، كثير اللحم مع ثقل ؛ وقيل المسترخي القوائم في ثقل (لسان العرب: ضكع)

(٤٣) كنود: كافر النعمة (لسان العرب: كند).

(١) قرني: هجوم قائد الفُرس قباد وانوشجان ، وكان هرمز أدخرهما للغدر بخالد بن الوليد بعد اصطراع خالد وهرمز في معركة ذات السلاسل فما كان من القعقاع الذي لا يهزم جيش فيه إلا أن تصدى لجنود المؤامرة ثم تصدى لقائدي جناحي الفُرس فيما بعد وهزمهما ، كان ذلك سنة (١٢) هـ اثنتي عشرة.

(٢) ليتني: يتمنى القعقاع في لحظة عتابه على خالد ؛ أنه لم يكن أنقذه في تلك الموقعة من غدر الفُرس ، ولا تحسبه ندماً ، بل هو لحظة من عتابه عليه ، تفاصيل ذلك في: غزوات ابن حُبَيْش ، ج ٣٩٧/٢.

(٣) استذكت: اشتدت واستعلت (ابن منظور أبو المكارم: لسان العرب المحيط ، إعداد عبد الله العلابي ، دار لسان العرب ، بيروت ، مادة ذكي).

(٤) المقانب من الخيل هي ما بين ٣٠-٤٠ فرساً وقيل (٣٠٠) ثلاثمائة فرس (ابن منظور: لسان العرب المحيط: قنب).

(٥) الرواجب: مفاصل أصول الأصابع التي تلي الأنامل (لسان العرب: رجب).

(٦) تَنجَطُ: تزفر (لسان العرب :تخط).

(٧) ماء الكواظم: كاظمة وهي غربي الكويت اليوم وفيها كانت معركة "ذات السلاسل" التي وقعت في الأسبوع الأول من المحرم سنة ١٢ هـ / ١٧ نيسان ٦٣٢ واستمرت ثماني ساعات.

(٨) جذونا جمعهم: بمعنى لازمناه (غزوات ابن حُبَيْش : الحاشية ص ٢٩٩).

(٩) فرات البصرة: نهر الفُرات قبل أن يلتقي بدجلة قرب الأبله (خريطة ذات السلاسل تشير).

(١٠) الولجات: جمع ولجة وهي تسمى الشرطة اليوم وتقع الولجة قرب مدينة واسط (محمد أمين الميداني: القعقاع بن عمرو ، فارس بني تميم ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٧٨م ص ٢٦. وفي الخريطة التي أعتمدها كل من الجنرال أكرم الباكستاني: سيف الله ، وقع خطأ إملائي في الولجة فوردت عنده (الوجه) كما وردت عند الجنرال الباكستاني من قبل على خريطة رقم ٢٤٢ تشير.

(١١) الرُّواس: القادة الرُّساء ، إذ جند ل خالد بن الوليد "حضر مرد" الذي كان ألف رجل (عبد الجبار السامرائي ، معارك خالد بن الوليد ص ٦٦).

(١٢) كيكب: قلب وقتل (لسان العرب: كيب).

(١٣) الزمازم: صوت المجوس (لسان العرب: زمزم)

(١٤) تَرْتَبُ: الأمر الثالث (لسان العرب: ترتب)

(١٥) القلع: السفن (لسان العرب: قلع)

(١٦) القبيعة: الفلاة (لسان العرب: قبع)

(١٧) الطنب: أقام فيه وعسكر ، لا يرى أقصاه لكثرة (لسان العرب: طنّب)

(١٨) أثباح: جمع ثبج وهو الوسط (الرَّمْخشي: أساس البلاغة ، تحقيق عمر عبد الرحيم محمود ، دار المعرفة.

(١٩) النجاف: جمع نجف وهو محفور في جوانبه موسع الجوف (الرَّمْخشي: أساس البلاغة "نجف").

(٢٠) الكوافن: جمع كنف وهو الناحية (الرَّمْخشي: أساس البلاغة "كنف").

(٢١) الثني: هو نهر الفُرات بالقرب من واسط بين الفُرات والبصرة مسيرة أربعة أيام والمذار شمالي البصرة وعلى ثمانية كيلو مترات شرقي قلعة صالح (عبد الجبار السامرائي: معارك خالد ص ٥٩).

(٢٢) قارن: هو ابن قريانس قائد معركة الثني ، وأحد أكبر قادة الفُرس ، كانت مهمته تدمير القوات الإسلامية في الأبله وتعزيز هرمز ، ووصل إلى نهر مكيل المتصل بدجلة وفشل في النجدة (الجنرال أكرم: سيف الله ص ٢٦٣).

(٢٣) الجوارف: جمع جارف وهو ما أكل السَّيل من أسفل شق الوادي والنهر (ابن منظور: لسان العرب "جرف). وقرني قارن هي قائدا الجناحين الأيمن والأيسر ، وسيلتا دفاع وهجوم للفُرس كقرني الحيوان ، وقد قتل قائدا الفُرس في معركة المذار وهما قارن الذي قتله معقل بن الأشي ، وأنوشجان الذي قتله عاصم بن عمرو التميمي ، وقتل عدي بن حاتم قباد الفارسي قائد الجناح الفارسي في أول صفر سنة ١٢ هـ ، أنظر: (الطبري: تاريخ الرسل والملوك ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٨م \ سنة ١٢ هـ) وبعض المؤرخين قال إن قاتل قارن هو خالد بن الوليد رضي الله عنه في مبارزة.

(٢٤) الحيرة الروحاء: مدينة على ثلاثة أميال من الكوفة قرب النجف ، والرُّوحاء لريحها الطبية (الحموي: معجم البلدان ، قادة الحيرة ، ومحمود ، شيت ، قادة فتح

مقدمة

لسنا بحاجة إلى التطرق للأسباب السياسية في الحديث عن التفرقة الهلالية بالمغرب الإسلامي، باعتبار أن الأمر قد فصل فيه وحيثياته واضحة، لكننا بأمر الحاجة لتوضيح الأسباب والأوضاع الاقتصادية والوقوف عندها ملياً، لأنها في نهاية المطاف ستحدد لنا مسار هؤلاء بالمنطقة، وتفسر أسلوب العنف والخراب المنتهج من قبلهم، وكذا اختيار مواضع للاستقرار دون أخرى ومن جهة أخرى لأن العوامل الاقتصادية كانت منذ الأزل وما زالت على رأس الأسباب في الصراع بين البشر وبين الحضارات.

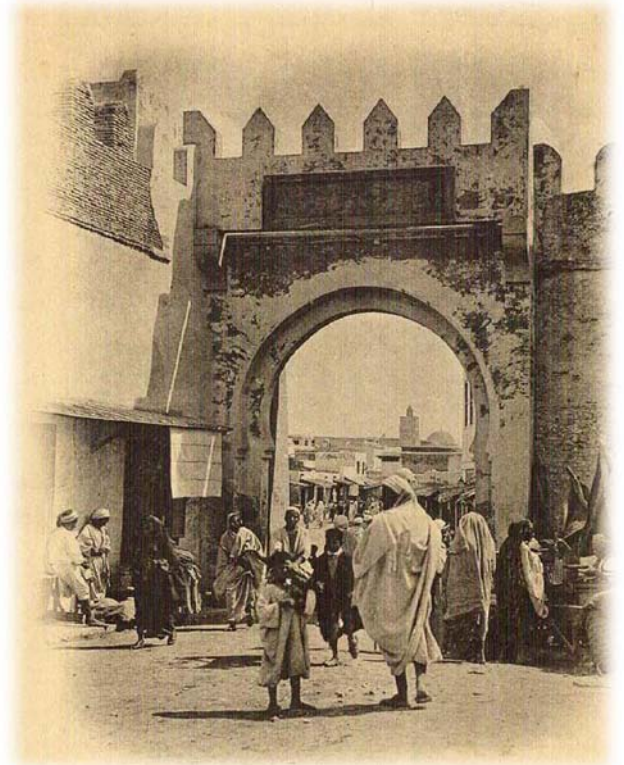
هذا ولا يمكن التعرض للسيطرة الاقتصادية الهلالية بالمغرب الإسلامي بمعزل عن الوضع الاقتصادي في مصر وفي المغرب الإسلامي عشية التدفق الهلالي. وكذا بمعزل عن الصراع السياسي المستمر به والذي صنعه ثلاثة أقطاب رئيسية وهي السلطة الزيرية والحمادية والقبائل الزناتية. وإن كانت أبعاد الصراع الاقتصادية بالدرجة الأولى تمثلت في رغبة الزيريين في السيطرة على إيرادات التجارة الصحراوية ومراقبتها، فيما حرص الزناتيون على الحفاظ على امتيازاتهم القديمة في هذه التجارة التي كان لهم فيها باع طويل منذ القرن ٨/هـ، والذي كان سابقاً جوهر النزاع بين الزناتيين والفاطميين.^(١)

ويجدر بنا التنويه إلى أن المداخلة اقتضت على قرن من الزمن بدء بدخول الهلاليين المغرب؛ ذلك أن هذه الفترة حساسة أكثر في الحياة الاقتصادية، ففي خضم التحولات في المسالك التجارية استطاعت القبائل الهلالية إيجاد لنفسها أمكنة جغرافية ذات أبعاد اقتصادية، وهي الدخيلة على المنطقة وليس ثمة إشكال بعد هذه الفترة؛ بحيث حققت الذات واندمجت في السلطة والمجتمع المغربيين برضا جميع الأطراف. ومن ثم لا إشكال في المكاسب الاقتصادية التي حققتها.

الوضع الاقتصادي بمصر في القرن الخامس هجري

عن الأوضاع الاقتصادية المتدهورة بمصر يتحدث المقرئ في كتاب له ألفه سنة ٨٠٨هـ/١٤٠٥م عنوانه "إغاثة الأمة بكشف الغمة" عن تاريخ عام للمجاعات التي عرفتها مصر منذ آدم عليه السلام إلى بداية القرن التاسع الهجري يحلل فيه أسباب تلك المجاعات، ثم اقترح الحلول التي رآها مناسبة لتداركها.^(٢) من بينها مجاعات نهاية القرن الرابع الهجري وبداية القرن الخامس الهجري/ق ١٠-١١م. وكانت أشدها الواقعة سنة ٤٤٤هـ/١٠٥٢م، ومن نتائجها الخطيرة تراجع في عدد السكان من جراء كثرة الموتى وإقفار الأرياف وتعطيل الأنشطة الاقتصادية، وعرفت مجاعات ٤٤٤-٤٤٧-٤٥٧هـ/١٠٥٢-١٠٥٥-١٠٦٥م بالشدة الكبرى.^(٣) ولم تكن القبائل الهلالية الفاطنية بصعيد مصر بمعزل عن هذه الأزمات؛ حيث كانت تعيش ظروف متدهورة بحسب ما ذكره المقرئ في كتابه "البيان والإعراب" عن نزل مصر من الأعراب.^(٤) وعليه أسهمت هذه المجاعات في ترحيل القبائل الهلالية إلى بلاد المغرب التي لم تكن في سنة أو سنتين بل دامت عدة أجيال.^(٥) لأنه من غير المستبعد أن يكون الخليفة المستنصر شجع عملية انتقال بني هلال وبني سليم إلى أفريقية لتخفيف الشدائد على سكان تلك المنطقة،^(٦) متذرعا بالقطيعة السياسية التي أعلنتها الدولة الزيرية اتجاه الخلافة.

السيطرة الاقتصادية الهلالية بالمغرب الإسلامي



فوزية كراز

أستاذة مساعدة بقسم العلوم الإنسانية

كلية الآداب واللغات والعلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة معسكر - الجمهورية الجزائرية

fouziakheraz@gmail.com

الاستشهاد المرجعي بال مقال:

فوزية كراز، السيطرة الاقتصادية الهلالية بالمغرب الإسلامي - دورية كان التاريخية - العدد الثاني عشر؛ يونيو ٢٠١١. ص ٥١ - ٥٦.

(www.historicalkan.co.nr)



ويؤكد من جهته اليعقوبي على أهميتها التجارية كمطلق نحو الجنوب وبهذه الخاصية تشابهت مع وارجلان وسجلهاسة ، فذكر أن أهلها يخرجون الرقيق السوداني من الميريين والزغاوين والمرويين وغيرهم من أجناس السودان لقربهم منهم^(١٩). وما وراء زويلة مدينة كوار تبعد عنها بخمسة عشر مرحلة ، أهلها مسلمون يتاجرون هم كذلك بعبيد السودان^(٢٠).

وإن كانت هذه الطرق التجارية الرابطة واحات أقصى شرق المغرب الإسلامي ببلاد السودان ومصر فقدت فعاليتها إلى حد ما نتيجة الصراع السابق الذكر فإنها لم تفقد كليا ، بالرغم من التدفق الهلالي على المنطقة بدليل أن هذه الأخيرة حاولت استغلال ما تبقى منها نشيطا قدر المستطاع والاستفادة منها. فقد شاركوا سكان مدينة أوجلة وهي من إقليم برقة تجارتهم برضاهم ، وإن كانت تجارة الكفاف. ويشير إلى ذلك الإدريسي: "مدينة أوجلة مدينة صغيرة متحضرة فيها قوم ساكنون كثيرو التجارة ، وذلك على قدر احتياجهم واحتياج العرب. وهي من الناحية البرية يطيف بها نخل وغللات لأهلها ومنها يدخل إلى كثير من أرض السودان نحو بلاد كوار وبلاد كوكو وهي في رصيف طريق الوارد عليها والصادر كثير وأرض أوجلة و برقة أرض واحدة"^(٢١).

ويستنتج من نص الإدريسي - وهو الذي تتبع توزيع القبائل الهلالية بالمغرب الإسلامي منذ قدومهم إليه ، فكان أكثر المصادر الذي أوضح المناطق التي تعرضت لخرايهم وفسادهم. و بين المناطق التي تهدأوا مع سكانها فدخلوا معهم في معاملات تجارية. ومن تم كان الاعتماد عليه بشكل كبير أكثر من غيره- أن القبائل الهلالية استقرت بإقليم برقة وهي أولى محطاتها باعتبارها أول منبر ينزله القادم من بلاد مصر^(٢٢) مدة لا يستهان بها وكورها عامرة بهم^(٢٣). كما لا يشير النص إلى أدنى تخريب ونهب بها من قبلهم ؛ لأنه يؤكد على أن الصادر عنها والوارد إليها كثير في صيغة الحاضر لا الماضي. ثم يضيف: "وهي الآن يتجهز منها المراكب والمسافرون الواصلون إليها من الإسكندرية وأرض مصر بالصوف والعسل والزيت"^(٢٤). وهي شهادة كافية على استمرارية التجارة الداخلية والخارجية بها. ذلك لأن سكانها دون شك لم يعارضوا مبدئيا أو ظاهريا على الأقل وجود هؤلاء الدخلاء وإلا لما استمر النشاط الاقتصادي بهذه المدينة ، بدليل أن مدينة لبدية من نفس الإقليم تغلبت العرب عليها وأجلت سكانها منها ، ونتيجة هذا الاصطدام تغير وجه المدينة من عمارة وزراعة^(٢٥). وغير بعيد عنها كانت سويقة ابن مذكود تحت طاعة العرب وبها أسواق رائجة ، وأهلها يحرقون الشعير على السقي والعرب يخزنون بها طعامهم^(٢٦).

فالاعتماد على الإدريسي الذي لم يكن بعيدا زمنيا عن مستجدات القرن الخامس الهجري/ق ١١ م وإن صح القول معاصرا لها تعتبر شهادته حية موثوق بها. فحديثه عن سويقة ابن مذكود يتضمن عدة معطيات تاريخية وهي رضوخ سكانها وهم من بربر هواره للسيطرة الهلالية الأمر الذي جنبهم الدخول معهم في حروب مما انعكس إيجابا على الحياة الاقتصادية كالاستمرارية للحث والزرع. وثمة إشارة مهمة أخرى والمتمثلة في نظام السقي الذي ظل مستمرا ومعتمدا في الزراعة دلالة على عدم تخريبه ، خاصة وأن موضوع الماء في الواحات يعتبر من الأعمال الشاقة نتيجة الجهد الكبير المطلوب في استخراجها ، فضلا عن بناء السواقي وتهيئة المقاسم والمصارف ومراقبة التوزيع لذا يحتاج إلى يد عاملة هامة^(٢٧) وكل هذا لم يتأثر بالوجود الهلالي. وثمة إشارة صريحة في النص أكثرهم أهمية على الإطلاق والمتمثلة في تخزين

وما يعزز هذا الاحتمال بل ويؤكد هذا النص: "فبعث المستنصر وزيره على هؤلاء الأحياء سنة إحدى وأربعين وأرضخ لأمرائهم في العطاء ووصل عامتهم بغير ودينار لكل واحد منهم وأباح لهم إجازة النيل وقال لهم أعطيتكم المغرب ملك المعز بن بلكين الصنهاجي العبد الأبق فلا تقتفرون"^(٢٨). فعبارة لا تقتفرون دلالة واضحة على تدهور الوضع الاقتصادي لهذه القبائل وهي في الصعيد. ويثبت نص آخر هذه الوضعية المزرية مفاده: "...ثم إنهم لما وصلوا إلى بلاد إفريقية ، واستطابوها كتبوا إلى إخوانهم في اللحاق بهم ، فلم يتركهم الجرجرائي أو يؤدي كل عابر فروا ودينار فأخذ بذلك أكثر مما أعطى"^(٢٩).

التغريبة الهلالية بالمغرب الإسلامي

كان رحيل القبائل الهلالية إلى المغرب الإسلامي ناجما عن سياسة الإقطاعات السلطانية التي صارت من العادات السياسية الجارية العمل بها في عهد الانحطاط للدول وذلك بتسليط الحكام بعض القبائل ذات العصبية الموالية للحكم على أراضي ليست لهم ليفتكوها من يد القبائل المعادية له ، أو يتسلطون عليها كجباة فارضين مقياس خراجهم كما يشاءون^(٣٠). وهذا ما قام به الفاطميين بحيث اقتطعوا أرض المغرب للقبائل الهلالية. يستخلص هذا الإقطاع في النصين التاليين: "أعطيتكم المغرب وملك المعز بن بلكين الصنهاجي"^(٣١) و "ملكوهم كل ما يفتحونه"^(٣٢). وما لبثت الهلاليون حتى أوهموا أن بلاد المغرب كلها أرضهم أقطعت إياهم بأمر من الخليفة الفاطمي ، وكانت سنة ٤٤٢هـ/١٠٥٠م سنة الفصل في إقرار الوجود الهلالي رسميا ببلاد المغرب أول ما نزلوا برقة^(٣٣) ، وبقوا فيها مدة لم تحددها المصادر التاريخية.

ومع ذلك وردت إشارة في إحدى الدراسات على أن الوجود الهلالي بالمغرب سبق هذا التاريخ ؛ بحيث كانت القبائل الهلالية والسليمية تنتجع بالواحات الغربية في خط التماس بين بلاد المغرب ومصر منذ أواسط القرن ٤هـ/١٠م. كان: "بالواحات من بني هلال عدة غزيرة وأمة كثيرة ، وهي مصيفهم وقت الغلة وميرتهم منها"^(٣٤).

ويرجع تاريخ تواجد زغبة بجهة طرابلس إلى سنة ٤٢٩هـ/١٠٣٠م ، جاء ذكرها في الحديث عن نزاع زناتة وزغبة التي تمكنت من قتل أحد زعماءها سعيد بن خزون^(٣٥). ومما لا شك فيه أن الجوع دفع بهؤلاء للهجرة نحو بلاد المغرب قبل العقد الخامس من القرن الخامس الهجري. وإذا ما سلّمنا بهذا النص التاريخي فأنه لم يكن للسلطة الفاطمية الدور الكبير في تحريض هذه القبائل للرحيل إلى بلاد المغرب ، كما لم يكن الحدث السياسي سببا في هذه الهجرة.

الهلاليون ومسالك التجارة المغربية

يبدو أن تحركات بني هلال ارتبطت بالرغبة في السيطرة على المسالك الصحراوية الرابطة بين مصر وبلاد السودان الأوسط والغربي التي كانت تتحكم فيها القبائل الإباضية من زناتة ومزاتة^(٣٦). وإلى غاية نهاية القرن الرابع وبداية الخامس الهجريين ظلت الطرق التجارية الصحراوية بشرق المغرب الإسلامي محور الصراع. فكانت مدينة زويلة على امتداد العصر الوسيط أحد المراكز الأساسية لتجارة الرقيق^(٣٧) نظرا لوقوعها في نهاية طريق تشاد-كوار-فزان ، وفي مفترق الطرق المتجهة إلى مصر من جهة وإفريقية من جهة ثانية ، وهي الطريق التي عرفت استيراد الخصيان من كانم-بورنو- في أواسط إفريقيا^(٣٨).

بشرق المغرب الإسلامي ، وهو الأمر الذي أضعف الحركة التجارية هناك بالمقابل نشطت بالمغرب الأقصى حيث استطاعوا تأسيس إمارات بأهم المدن التجارية هناك^(٣٨). إضافة إلى الانقسام الذي شهدته فيما بعد السلطة الصنهاجية الشرقية وظهور إمارتين متنافستين والمتمثلتين في الدولة الزيرية والحمادية ودخولها في صراع مع بقايا القبائل الزناتية ، وظهور قوة جديدة في غرب المغرب الإسلامي ألا وهي الدولة المرابطية. أدت هذه التطورات إلى تأسيس محور تجاري يربط بين غانة وقرطبة مروراً بأودغشت وسجلماسة ومراكش وفاس. كان ذلك على حساب المسلك الأفقي الذي أصابه التجزؤ الرابط بين حواضر المغرب: برقة وطرابلس والقيروان والمسيلة وتيهرت وتلمسان وفاس فخرطبة^(٣٩)، وبالتالي الوجود الهلالي لم يكن سوى حلقة من حلقات التي أسست للتطور التجاري السليبي.

وكانت كل من موقعة حيدران سنة ٤٤٣هـ/١٠٥٢م، وبعدها موقعة سببية سنة ٤٥٧هـ/١٠٦٥م -بغض النظر عن أسبابهما- من الفرص التي سمحت لهم بالتوغل في أراضي المغرب الإسلامي، فكانت الأولى سببا في توغلهم بإفريقية، وكانت الثانية فرصة في انتشارهم بشرق المغرب الأوسط. إذن ما هي نتائج المترتبة عن هذا التوغل؟ ثم على أي أساس اختارت القبائل الهلالية مناطق للاستقرار دون أخرى؟ تعتبر هذه المرحلة حاسمة في تاريخ الطرفين لما أحدثته من تحولات وتغيرات جذرية بالمنطقة من حيث إعادة صياغة العناصر البشرية المكونة للمجتمع المغربي، والعمل على توزيعه جغرافيا من حين لآخر، كما أسست لنمط اقتصادي جديد ساد أغلب مدن وحواضر المغرب نتيجة الاستقرار الهلالي، وعلى الصعيد السياسي زادت في ضعف السلطات.

وفي حقيقة الأمر ما كان دخولهم يفرز مثل هذه النتائج الخطيرة وعلى كافة الأصعدة لولا الأوضاع المتردية التي كانت عليها السلطة الزيرية بإفريقية عشية الدخول الهلالي، إذ كانت على وهن وتفكك ما يغنيهم عن بذل مجهود كبير في السيطرة على أراضيها نجعلها في:

- النزاعات الداخلية بإفريقية بين السنة والشيعة.
- الصراع المتواصل بين السلطين الزيرية والحمادية من جهة والقبائل الزناتية من جهة أخرى، مما أضعف السلطة الزيرية في المقام الأول، الأمر الذي جعل المعز يطلب محالفة قبيلة رياح وإقحامها في جنده^(٤٠).
- خروج المقاطعات الطرفية عن السلطة المركزية مثل جهة طرابلس والحضنة والجريد.
- ومن الممكن أن هذه الأحداث كلها هي التي عبر عنها النوبري أثناء وصفه لحال بلاد المغرب الذي وجدته عليه القبائل الهلالية قائلا: "...ودخلت العرب، فوجدوا بلادا خالية طيبة كثيرة المرعا. كانت عمارتها زناتة فأبادهم المعز ..."^(٤١).

والحقيقة كان اكتساحهم لبلاد المغرب من ثلاث جهات متوازية وهي:
١- الطريق الصحراوي: دخلوه من الواحات السابقة الذكر بدءا ببرقة إلى غاية قفصة جنوب إفريقية، وبالضبط بمدينة يلقان التي عرفت فسادا على أيديهم، ثم استولوا على منافعها وجميع أراضيها، كما سيطروا على ثروتها المائية^(٤٢). ومع ذلك لم يؤثر استيلائهم سلبا على الطريق التجاري الهام الرابط بين قفصة ووارجلان رغم توسطهم

الطعام؛ وكان التخزين عادة في المطامير الجماعية في هندسة مميزة تختلف من مكان لآخر، فقد كانت أحيانا في شكل القصور الجنوبية أي المكونة من غرف متناضدة ومتراكبة حولها سور دائر ذو منفذ واحد، ويبنى الطمار في وسطه أو عند مدخله غرفة للمراقبة. ويعتمد بعض أهل البادية إلى خزن الحبوب تحت الأرض بطريقة جماعية حتى يعسر أحيانا التفرقة بين مطمور وآخر ويجعلون عليه زرب مثل السور^(٣٨). وفي اعتقادنا الطريقة الثانية هي التي اعتمدت عند القبائل الهلالية. وكان للتخزين بعدا تاريخيا آخر تمثل في الاستقرار وبداية إيجاد الذات لهؤلاء في بلاد المغرب.

وعموماً الرغبة في الخروج من إقليم برقة والسير قدوما نحو إفريقية لم تراوهم على الإطلاق. فالتقدم وإن كان فلم يتجاوز طرابلس، وهذا نظرا لأن مدينة أوجلة لوحدها تحوي على الكثير من العشب^(٣٩) وهم بذلك وجدوا المرعى، فضلا على أنها طريق تجاري نشيط ومرجح. بدليل أن الإدريسي قام بقياس المسافة ما بين برقة وأوجلة بسير القوافل وفي هذا الصدد قال: "من برقة إلى مدينة أوجلة في البرية عشر مراحل بسير القوافل"^(٣٠).

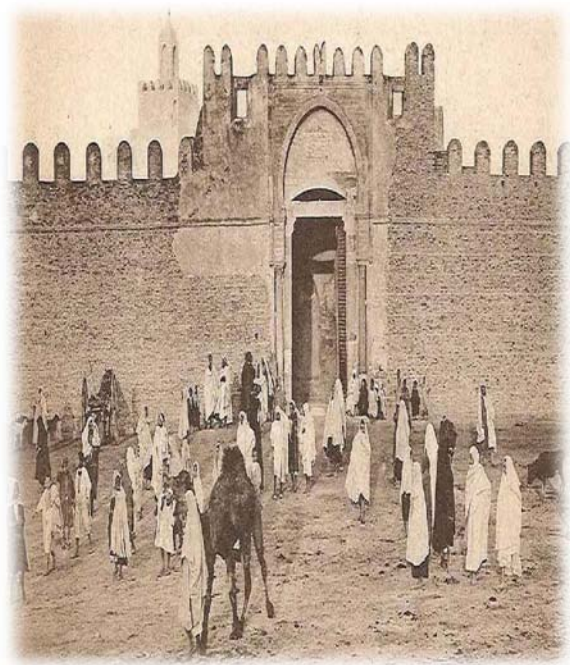
هذا ولم تكن طرابلس أقل شأنًا من الناحية التجارية عن إقليم برقة؛ بحيث كانت بها من الصناعة والأمتعة ما يتجهز بها إلى كثير من الجهات فضلا على أن لها مزارع شاسعة سمحت لنتج الكثير من المنتوجات الهامة على قيمة كبيرة في التغذية كالزيتون والتين والنخل^(٣١). إلا أن كل هذا خرب على يد الهلاليين وأقروا بواديها^(٣٢) لكن في اعتقادنا ما هو إلا خراب جزئي ومؤقت أو بصيغة أخرى خراب ناتج عن حرب، فسرعا ما تستعيد المنطقة عافيتها وحيويتها ونشاطها بدليل أن زغبة رضيت بها في قسمتها عندما اقتسم العرب بلاد إفريقية سنة ٤٤٦هـ^(٣٣).

إذن إلى غاية موقعة حيدران ٤٤٣هـ/١٠٥٢م التي هي إيدان بتدفق البدو العرب وسط البلاد وشمالها وبانتشار نمط العيش الرحلي^(٣٤) بها ظلت القبائل الهلالية ظاعنة في بلاد برقة وجهة طرابلس مستفيدة من خيراتهما وتجارتها. أما عن النهب والفساد الذي ستعرفه العديد من مناطق إفريقية وشرق المغرب الأوسط ما هو إلا نتيجة اصطدام هؤلاء بسكان تلك المنطقة. ولم تكن الرغبة في الفساد لأجل الفساد عند هؤلاء، خاصة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن هذه القبائل لم تكن كلها بدوية، بل منهم فقراء المدن ومطردو الطبقات والشاردون من حكم الأمراء، والتحم الجميع تحت عصبية واحدة وكونت قبيلة لم يشهد لها التاريخ ضخامة وفوضى^(٣٥). إذن وضعيتهم تلك لا تسمح لهم بتخريب ما وقع بين أيديهم من مزارع ومدن وقطع الطرق التجارية، وهم الذين طالما لجئوا للأقطار يلتمسون الاستزاق والاستقرار.

وبناءً على ما تقدم يدوا واضحا أنه لم يكن للقبائل الهلالية اليد الطولى في قطع طريقين هامين من طرق القوافل الواصلة عبر الصحراء بين الغرب وبين السودان والنيجر وهي الطرق التي يمر أحدها بواحة أوجلة والثاني بواحة غدامس مثلما نوهت إليه إحدى الدراسات^(٣٦). أي صحيح عرف الطريق الرابط بين تادمكة وغدامس وجبل نفوسة وطرابلس تراجع في المبادلات التجارية^(٣٧)، لكن كان هذا نتيجة للتفكك السياسي الحاصل بالمغرب الإسلامي بداية من القرن الخامس الهجري والمتزامن مع حلول الهلاليين بالمنطقة، والمتمثل في نزوح القبائل الزناتية إلى المغرب الأقصى بعد استيلاء صنهاجة على مواطنهم

هذا وكانت موقعة سببية ٤٥٧هـ/ ١٠٦٥م سببا في إقرار الهلاليين في أراضي المغرب الأوسط ، وبعبارة أخرى في إقليم الدولة الحمادية ، ذلك لما خرج الأمير الناصر بن علناس لامتلاك تونس في حملة تحالف فيها مع الأثبيج إلا أنهم خانوه وتحالفوا مع أخوانهم رياح وزغبة وزناتة من البربر الذين طالما ناصبوا العداء لصنهاجة. ولم يتوان تميم بن المعز من جهته عن الخروج بجنده لردّ هذه الحملة ، وكان اللقاء بفحص سببية غربي القيروان فانهزم الناصر وولى راجعا إلى قسنطينة ورياح في أتباعه ومنها إلى القلعة ،^(٥٨) وعلى إثرها حازت سهول قسنطينة فدخلوا مع أهلها في معاملات تجارية وشاركوهم ايسرهم ، كما شاركوهم الحرث والادخار ،^(٥٩) خاصة وأنّها سهول خصبة ، ولها مناخ قاري ملائم يساعد على تخزين الحبوب في المطامير لمدة طويلة تفوق السنة ولا تفسد.^(٦٠) وبذلك فإنّها تساعد على الاستقرار ، بل تهادوا في السهول الممتدة من قسنطينة إلى ميلة إلى مرسى الخرز وامتلكوها حتى أصبحوا يزودون سكان المدن بالحبوب ، من ذلك تهويل أهل مرسى الخرز بالحبوب بسبب قلة زراعتها.^(٦١) ولم يتوقفوا عند هذا الحد بل واصلوا سيرهم في أعقاب الناصر إلى غاية القلعة. إلا أن هذا الأخير صالحهم بإقطاع بواديه لهم مقابل ترك المدينة بسلام ، بدليل أنها أصبحت بعد خراب القيروان "مقصد التجار وبها تحل الرجال من العراق والحجاز ومصر والشام وسائر بلاد المغرب"^(٦٢) وهو ما يعرف بإقطاع التأليف والتسكين ، وهو وسيلة ناجعة لتحكم الأمير في هذه القبائل واحتوائها.^(٦٣) وهي بداية رسمية ومقننة لاندماجها واستقرارها ، وحولت تدريجيا من مجموعات بدوية مترحلة غازية قاطعة للطرق إلى الاستقرار والاشتغال بالزراعة.

٣- الامتداد في الشريط الساحلي: بدأ بطرابلس فقباس وقد تقدم الحديث عنهما ، ثم تونس فاستولوا على فحوصها وهي مزارع واسعة للحنطة والشعير. ويؤكد الإدريسي على استمرار رخائها قائلا: "وهي الآن في حين تأليفنا هذا الكتاب معمورة موفورة الخيرات يلجأ إليها القريب والبعيد والعرب تجاور أرضها وتأتي بأنواع الحبوب..."^(٦٤) ومنها إلى باجة فملكوا خراجها ، كما تملكوا بادية مرسى الخرز ،^(٦٥) كما ملكوا بونة صلحا.^(٦٦)



له ؛ بحيث حافظت وأرجلان على دورها الريادي التجاري رغم الوجود الهلالي بالمنطقة. وظلت كذلك طيلة العصر الوسيط ، فكانت المزود الرئيسي لأهل إفريقية والمغرب الأوسط بحاجتهم من الرقيق ، ويشيد بهذا ابن سعيد قائلا: "هي بلاد نخل وعبيد ، ومنها تدخل العبيد إلى المغرب الأوسط وإفريقية والسفر منها في الصحراء إلى بلاد السودان كثير".^(٦٧) ولا يمكننا أن نتصور مرور القوافل التجارية بهذا الطريق دون أداء خفارة للقبائل المسيطرة عليه.

ثم زاد توغلهم أفقيا من جنوب إفريقية متقدمين إلى جنوب الأوراس بإقليم الزاب ، ووصلوا لاحقا إلى بلاد مزاب وجبل راشد بالمغرب الأوسط.^(٦٨) فتمكنت من الاستقرار في جزء كبير من إقليم الزاب ، فارضة سيطرتها بالقوة على سكانه ، من ذلك سيطرتهم على حصن باديس ، فملك أرضه ، ومنعوا أهله من الخروج إلا بخفارة.^(٦٩) خاصة وأن المدينة بها من المؤهلات الاقتصادية ما يشجع على البقاء ، فهي ذات أرباض واسعة وبساتين كثيرة ، ومزارع يزرع فيها الشعير مرتين في السنة بالاعتماد على السقي ، وفيها كثير من النخل وأصناف الفواكه.^(٧٠) كما استقروا بحصن بشر من أعمال بسكرة ،^(٧١) وتمكنوا من البقاء في بوادي إقليم طنبه.^(٧٢)

ويبدو واضحا أن إقليم الزاب بشكل عام لم يتغير وجهه بالوجود الهلالي ؛ ذلك أن المصادر الجغرافية أشادت بخيرات المنطقة. فصاحب الاستبصار تحدث عن كثرة بساتين النخل وتنوع الثمار ، وكذا الأرباض الواسعة في كل من طنبه وبسكرة ، ونوّه للأثمار التي تشقهما ، والمستغلة في سقي تلك البساتين.^(٧٣) وأشار عموما إلى الثروة المائية التي يحويها إقليم الزاب.^(٧٤) ولهذا دلالة واضحة هي أن العرب الهلالية إما حولوا جزء من الأراضي الزراعية إلى مراعي واستبقوا آخر ، وإما أنهم شاركوا سكان البوادي مراعيهم ونشاطهم الزراعي.

٢- كان الثاني امتداد لهم في جهات الهضاب ما بين الأطلسين التلي والصحراوي ، وبداية وجهتهم إلى الشمال سواء بالمناطق الداخلية أو الساحلية التي كانت على إثر اقتسامهم لبلاد إفريقية" فكان لزغبة طرابلس وما يليها ولمرداس بن رياح باجة وما يليها ،^(٧٥) ويستنتج من هذه القسمة أن انتشارهم خضع لخطة مسبقة تحولت بموجبه البلاد إلى إقطاعات لهم.^(٧٦) كان هذا بعد موقعة حيدران وخراب القيروان ، أما قبلها فقد استولوا على المجال الممتد ما بين طرابلس وقابس ، فكان إقليم طرابلس لقبيلتي عوف ودياب ، وقابس لمرداس ورياح إلا أنهم أضروا بشكل كبير بالمنطقة وأجلوا عنها قبائلها.^(٧٧) ولا يخفى علينا ما لمدينة قابس من أهمية تجارية مميزة ، لأنها حظيت ببعدين البحري والصحراوي ، باعتبارها بوابة لطريق المشرق ومسالك الصحراء ، وقد شهدت فترات التعمير إلى غاية القرن السادس الهجري/ ١٢ ق م ؛ ففي سنة ١٠٦٠هـ/ ١١٠٦م أكمل الأمير رافع بن مكي بن كامل من بني جامع الهلاليين بناء قصر العروسين الذي شرع في بنائه الصنهاجيون ،^(٧٨) مما يدل على أن الخراب في أغلبه لم يمس المدن بل شمل بواديه.

وبعد هزيمتهم للمعز واكتساحهم للقيروان ، أصبحوا جباة على ما تبقى من النشاطات الاقتصادية بها.^(٧٩) فازدادت قبضتهم على إفريقية فدخلوا مرماجنة عن طريق الأربس واستولوا عليها ، وفرضوا ضريبة على سكانها ، كما قاسموا أهلها القمح والشعير ما يكفيهم وزيادة.^(٨٠) ومنها استولوا على مجانة واتخذوا بها مخازن لتخزين غلاتهم.^(٨١)

الكتب الجغرافية وعلى رأسهم الإدريسي الذي تحدث عن استمرارية الثروات الاقتصادية في كثير من المناطق على الرغم من الوجود الهلالي بها. فتواصلت الزراعة والصناعة والتجارة على أن التواصل لا يعني بأي حال من الأحوال الاستمرارية الكاملة للهياكل القديمة أو تباتها.

وبناء عليه يجب أن نقف مليا عند نصوص الإخباريين ويتقدمهم ابن خلدون الذي ضم مقدمته بابا أسماه: "في أن العرب إذا تغلبوا على الأوطان أسرع إليها الخراب" قائلا فيه: "وأفريقية والمغرب لما جاز إليهما بنو هلال وسليم منذ أول المائة الخامسة وتمرسوا بها لثلاثمائة وخمسين من السنين قد لحق بها وعادت بسائطه كلها خرابا بعد أن كان ما بين السودان والبحر الرومي كله عمراناً تشهد بذلك آثار العمران فيه من المعالم وتماثيل البناء وشواهد القرى والمدن".^(٧٠)

وفي حقيقة الأمر لا نرى في نص ابن خلدون إلا أحكاماً مطلقة تحتاج إلى تدقيق وتمحيص، إذ أن الأضرار التي ألحقها العرب بإفريقية والمغرب الأوسط كانت متفاوتة فيما بينها، خاصة إذا علمنا أن أحكامه نابعة من اعتبارات ذاتية، ذلك أن بني هلال كانوا سببا في نكبتة ونكبة صاحبه أمير بجاية.^(٧١) وفي نصوصه وجدت الأستغرافيا الاستعمارية^(٧٢) الخيط الرفيع في تفسير مأساة المغرب الإسلامي. فرؤوا في الوجود العربي بالمغرب سواء عرب الفتح أو العرب الهلالية أكبر كارثة عرفتها المنطقة، من بينهم صاحب النظرة العدائية للعرب غوتيي.^(٧٣)

وحصاد ما تقدم فإن الاستقرار ومشاركة البربر في الحرث والتجارة وكذا فرض السيطرة على الطرق التجارية كلها عوامل أغنت القبائل الهلالية إلى حد ما عن النهب والسطو، وعليه فإن العامل في انحراف أخلاقهم وسلوكهم هو العامل الطبيعي بمعناه الأوسع أو الشروط المادية لحياتهم وهم بذلك ليسوا بأشرار بالطبع،^(٧٤) على عكس ما حاول غوتيي إثباته على أنهم أعداء بالفطرة ennemis nés^(٧٥)

المواهب:

- (١) محمد حسن، المدينة والبادية في العهد الحفصي، نشر جامعة تونس الأولى- ١٩٩٩ ج ١، ص ٣٥.
- (٢) راضي دغفوس، "العوامل الاقتصادية لهجرة بني هلال وبني سليم من مصر إلى إفريقيا"، مجلة أوراق المعهد الإسباني العربي للثقافة، ع ١٩٨١، ٤، ص ١٤٨.
- (٣) المرجع السابق، ص ١٥٣.
- (٤) نفسه، ص ١٥٣.
- (٥) عبد المجيد مزبان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨١، ص ٣٨٠.
- (٦) راضي دغفوس، المرجع السابق، ص ١٥٣.
- (٧) ابن خلدون، العبر، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ج ٢، ص ٢٣٢٤.
- (٨) التجاني، رحلة التجاني، تقديم: حسن حسني عبد الوهاب- الدار العربية للكتاب، ٢٠٠٥، ص ٥٥.
- (٩) عبد المجيد مزبان، المرجع السابق، ص ١٥٦.
- (١٠) ابن خلدون، المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٣٢٤.

وللإشارة فإن المناطق الشمالية الشرقية للمغرب الأوسط أغلب سكانها من قبائل كتامة، ومع ذلك لم تحدث المصادر عن أية معارضة كتامية وهذا لسببين إما لهكاتبه الدولة الفاطمية لهؤلاء بعدم التعرض للعرب، وإما التقرب منهم من تلقاء أنفسهم نكابة في صنهاجة.^(٧٦) كما يجب التنويه إلى أن اكتساح القبائل الهلالية الواسع لبلاد المغرب جعلهم يقتسمون البلاد للمرة الثانية بعد القسمة الأولى التي كانت سنة ٤٤٦ هـ سبق الإشارة إليها- "فكان لهلال من تونس إلى الغرب وهم: رياح وزغبة والمقل وجشم وقرة والأثيج والخلط وسفيان فيما نزلت سليم بجهة الشرق".^(٧٨) كما أن في هذه الحقبة التاريخية عرفت القبائل الهلالية تحالفات متعددة بحثاً عن المصلحة المادية، فأبرزت كتلتين متنافستين تكونت الأولى من رياح وزغبة محالفة للسلطة الزيرية بالمهدية، وضمت الثانية قبيلة الأثيج وعدي والسلطة الحمادية.

خاتمة

وحصاد ما تقدم يمكن تلخيص السلوك الهلالي بالمغرب الإسلامي ونتائجه خلال القرن الخامس كالتالي:

- تعرضت بعض مناطق إفريقية وشرق المغرب الأوسط إلى تخريب من قبلهم وكان نتيجة حرب، فأعيد انتعاش بعضها من جديد واستقروا بها وتجاوزوا أخرى.
- المناطق التي اختاروها للاستقرار في معظمها إن لم نقل كلها ذات مواقع إستراتيجية اقتصاديا؛ كوقوعها على أهم المسالك التجارية نلخص هذه المسالك في: مسالك تجارة القوافل الصحراوية مع بلاد السودان وبلاد مصر والمتمثلة في واحات برقة وأوجله و وارجلان.
- وطرق أخرى رابطة بين أهم مدن المغرب الإسلامي كالمسلك المؤدي بين المسيلة إلى القيروان وإلى قفصة عن طريق مقررة وطبنة وبسكرة وتهودة. وما كان يصل تيجس بالمسيلة عن طريق قسنطينة وميلة وسطيف والمسيلة بفاس عن طريق أشير وتنس وتاهرت وتلمسان، والطريق الرابط بأغاية بطبنة عن طريق بلزمة ونقاوس ومجانة بعناية عن طريق تيجس.^(٧٩) ومع أن القبائل البدوية الهلالية لم تمارس النشاط التجاري، لكنها ودون شك استفادت من هذه المسالك بفرض ضريبة المرور أو ما تعرف بضريبة العهد والأمان(خفارة).
- اختاروا المناطق الخصبة للاستقرار وإن حولوا أجزاء منها إلى مراعي، فإنهم أبقوا أخرى على حالها، بل مارسوا النشاط الفلاحي حتى حققوا اكتفاء ذاتيا، ومولوا المدن بالحبوب، واعتمدوا طريقة تخزين الغلة وهي دليل على كثرة الإنتاج، كما أنها دليل على نية الاستقرار النهائي عند هؤلاء. وحققوا هذه النتيجة إما بإجلاء أهل هذه الأراضي عنها بالقوة، أو مشاركتهم ومقاسمتهم أملاكهم وبالتالي اندمجوا في المجتمع المغربي مما أعطى المنطقة أبعادا حضارية أخرى.
- كذلك من النتائج، عرفت المنطقة بدء بموقعة حيدران إلى غاية التوسع الموحدى درجة من التآقطع والتشتت القبلي والتفكك السياسي والاجتماعي، وأثر سلبا في علاقة المدينة بباديتها إذ أحدث انفصال بينهما.
- لا الوجود الهلالي ولا أزمت القرن الخامس الهجري كانت لها أثر سلبي بشكل كبير على الحياة الاقتصادية بالمنطقة، بدليل أن

- (١١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار الكتاب العربي، ط ٦، ١٤٠٦-١٩٨٦، ج ٥، ص ٥٥.
- (١٢) عبد المجيد مزيان، المرجع السابق، ص ٣٨٠.
- (١٣) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة: ج س كولان، ا.ل. بروفسال-بيروت-دار الثقافة - ج ١، ١٩٨٣، م، ص ٢٨٨.
- محمد حسن، المرجع السابق، ص ٢٩.
- (١٤) التجاني، المصدر السابق، ص ٢٢٧.
- (١٥) محمد حسن، المرجع السابق، ص ٣١.
- (١٦) ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار بيروت للطباعة والنشر-١٤٠٨-١٩٨٨، ج ٣، ص ١٦٠/ البكري، المسالك والممالك، تحقيق جمال طلبة-بيروت-دار الكتب العلمية-ط ١، ١٤٢٤-٢٠٠٣، ج ٢، ص ١٨٣.
- (١٧) عبد الإله بنمليح، الاسترقاق في الغرب الإسلامي بين الحرب والتجارة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، المغرب، ٢٠٠٣، ص ٨٣.
- (١٨) اليعقوبي، كتاب البلدان، دار أحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤٠٨-١٩٨٨، ص ١٠٢.
- (١٩) نفسه، ن ص
- (٢٠) الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٤١٤-١٩٩٤، مج ١، ص ٣١٢.
- (٢١) نفسه، ص ٣١٠.
- (٢٢) نفسه، ن ص
- (٢٣) نفسه، ص ٣١١.
- (٢٤) نفسه، ص ٣٠٨.
- (٢٥) نفسه، ص ٣٠٩.
- (٢٦) محمد حسن، المرجع السابق، ص ٤٠١-٤٠٢.
- (٢٧) نفسه، ص ٤٥٢.
- (٢٨) الإدريسي، المصدر السابق، ص ٢٩٨.
- (٢٩) نفسه، ن ص
- (٣٠) نفسه، ص ٢٩٧.
- (٣١) نفسه، ن ص
- (٣٢) ابن خلدون، المصدر السابق، مج ٢، ص ٢٣٢٥.
- (٣٣) محمد حسن، المدينة والبادية، ص ٣٥.
- (٣٤) عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، ص ٣٨٠.
- (٣٥) أرشيبالد ر. لويس، القوى البحرية والتجارية في حوض البحر المتوسط، ترجمة: أحمد محمد عيسى-مراجعة وتقديم محمد شفيق غربال، نيويورك، مؤسسة فرامكلين للطباعة والنشر، القاهرة، بلا ت، ص ٣٨٥.
- (٣٦) عبد الإله بنمليح، المرجع السابق، ص ٨٤.
- (٣٧) عبد الحميد حاجيات وآخرون، الجزائر في التاريخ من الفتح إلى بداية العهد العثماني، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٤، ص ٢٩١.
- (٣٨) محمد حسن، المرجع السابق، ص ٣٦.
- (٣٩) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب، ج ١، ص ٢٨٨.
- (٤٠) النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، تحقيق: مصطفى أبو ضيف-الدار البيضاء-دار النشر المغربية، ١٩٨٤، ص ٣٤٣، / ابن الأثير، المصدر السابق، ج ٩، ص ٥٦٧.
- (٤١) الإدريسي، المصدر السابق، مج ١، ص ٢٧٨.
- (٤٢) ابن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، تحقيق: إسماعيل العربي، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ط ٢، ١٩٨٢، ص ١٢٦.
- (٤٣) ابن خلدون، المصدر السابق، مج ٢، ص ٢٣٢٨.
- (٤٤) الإدريسي، المصدر السابق، مج ١، ص ٢٦٤.
- (٤٥) مجهول، الاستبصار في عجائب الأمصار، نشر وتعليق: سعد زغلول عبد الحميد، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، ١٩٨٥، ص ١٧٥.
- (٤٦) الإدريسي، المصدر السابق، مج ١، ص ٢٦٤.

الأستاذة فوزية كرزاز في سطور:

ماجستير في تاريخ وحضارة المغرب الإسلامي (٢٠٠٤). على أبواب مناقشة الدكتوراه في نفس الاختصاص. نشر كتاب: دور المرأة في الغرب الإسلامي ق ٥-١٧هـ/ ١م دار الأديب، وهران، الجزائر ٢٠٠٦. مشاركات في مؤتمرات وطنية ودولية. نشر مقالات في دوريات وطنية ودولية.



مقدمة

السلام في الحياة الإنسانية هو الهدف الأسى لجميع الأمم والشعوب ، وذلك نابع في الأصل من القاعدة المشتركة بين الأديان قاطبة التي تحرم العدوان ، وتأمّر بتعاون الإنسان مع أخيه الإنسان ، والقاعدة الفكرية للشرائع السماوية في الأصل واحدة ، قبل أن يطرأ على البشرية فكرة التغيير والتبديل ، وتفتحهم الوثنية عقول الناس وتصوراتهم الباطنة ، وجوهر الشرائع السماوية واحد ، وهو تنظيم علاقة الإنسان مع ربه من جهة ومع أخيه الإنسان من جهة أخرى ، أي تنظيم حياة الإنسان وطرق تعامله مع عالم الغيب والشهادة ، ومن هذا المنطلق فهي تدعو إلى التعايش والتآلف بين الناس جميعاً.

وتعتبر العلاقات الإسلامية المسيحية نموذجاً لعلاقات التسامح والتعايش السلمي بين الأديان والشرائع قاطبة ، قال تعالى: {وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَّيْنَ وَرَهْبَانًا وَآنَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ} ^(١) ، فليس ثمة أحد أقرب إلى المسلمين من النصارى ، قال الزمخشري: (وفيه دليل على أن التعلم أنفع شيء وأهداه إلى الخير وأدله على الفوز حتى علم القسيسين). ^(٢) ، وقال ابن كثير: (أي الذين زعموا أنهم نصارى من أتباع المسيح وعلى منهج إنجيله فيهم مودة للإسلام وأهله في الجملة ، وما ذاك إلا لما في قلوبهم إذ كانوا على دين المسيح من الرقة والرأفة ، كما قال تعالى: {وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً} ^(٣) ، وفي كتابهم: من ضربك على خدك الأيمن فأدر له خدك الأيسر ، وليس القتال مشروعاً في ملتهم ، ولهذا قال تعالى: { ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَّيْنَ وَرَهْبَانًا وَآنَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ} ^(٤) ، أي يوجد فيهم القسيسون وهم خطباؤهم وعلماءهم) ^(٥).

وقد قامت هذه العلاقات التاريخية والاستراتيجية على أسس متينة منذ بزوغ شمس الإسلام بمكة المكرمة مصداقاً برسالة السيد المسيح عيسى بن مريم عليه السلام الذي أنكرت رسالته بنو إسرائيل ، وحاولوا أن يقتلوه ، يقول النبي عليه السلام: (أنا أولى الناس بعيسى بن مريم في الأولى والآخرة ، الأنبياء إخوة من علات ، وأمهااتهم شتى ودينهم واحد ، وليس بيننا نبي). ^(٦) وقد مرت العلاقات الإسلامية المسيحية بمراحل مختلفة من المد والجزر عبر التاريخ ، ولعبت فيها مصالح كثيرة ومؤثرات شتى ، بيد أنها على العموم تبقى علاقات إيجابية وعميقة وحسنة واستراتيجية إلى حد كبير.

وهذا البحث الذي نقدمه يهدف إلى وضع تفسير علمي موضوعي للعلاقات بين الديانتين السماويتين ، وإثبات أنها علاقات تاريخية واستراتيجية وطيدة ، يتركز على متانتها الأمن والاستقرار في هذا العالم ، وذلك بغرض فهم أفضل للعلاقات التاريخية بين الأديان ، وإثبات أنها تقوم عموماً على الحوار والتسامح وليس على العداوة والبغضاء كما يقرره منكرو الأديان من الملاحدة والزنادقة ومن تابعهم من ذوي الفلسفات المادية التي تنكر ما وراء الطبيعة ، فالأديان لم تكن يوماً إلا مع السلام والتعاون لها فيه مصلحة الإنسان.



العلاقات التاريخية والاستراتيجية بين الإسلام والمسيحية



د. محمد رفعت أحمد زنجير

استاذ مشارك

كلية التربية والعلوم الأساسية - أبو ظبي
جامعة عجمان للعلوم والتكنولوجيا
دولة الإمارات العربية المتحدة



mohdrifat@hotmail.com

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

محمد رفعت أحمد زنجير ، العلاقات التاريخية والاستراتيجية بين الإسلام والمسيحية - دورية كان التاريخية - العدد الثاني عشر ؛ يونيو ٢٠١١ .
ص ٥٧ - ٧٠ . (www.historicalkan.co.nr)



المبحث الأول

جذور العلاقة التاريخية بين الإسلام والمسيحية

العلاقة التاريخية بين الإسلام والمسيحية قديمة جدا، وتعود إلى عهد المسيح الذي مهد الطريق لبعثة محمد، وهو ما سنتناوله بشيء من التفصيل:

أولاً: بشاراة السيد المسيح بمحمد عليهما السلام

تبدأ العلاقة بين الإسلام والمسيحية منذ حياة السيد المسيح عليه السلام، حيث بشر برسول يأتي من بعده اسمه أحمد، قال تعالى: {وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سَحَرٌ مُبِينٌ} (٧).

وقد كان رهبان النصارى على علم ببشارة عيسى عليه السلام لهم ببعثة أحمد، لذلك كانوا يتربصون بعثة النبي عليه السلام، وحين خرج أبو طالب تاجرا في رحلة الصيف إلى الشام، ومعه ابن أخيه محمد وهو حدث صغير السن آنذاك، فمر على بحيرى الراهب، وتم اللقاء بينهما بطلب من بحيرى، وسأل بحيرى محمدا عن أشياء كثيرة فأجاب عنها، ورأى خاتم النبوة بين كتفي محمد، فأدرك أنه نبي آخر الزمان، وكان مما قاله عقب اللقاء موجها حديثه لأبي طالب: (.. فارجع بابن أخيك إلى بلده، واحذر عليه يهود، فوالله لئن رأوه، وعرفوا منه ما عرفت ليبلغنه شرا، فإنه كائن لابن أخيك هذا شأن عظيم، فأسرع به إلى بلاده) (٨).

وتستمر العلاقة بين الإسلام والمسيحية إلى بعثة النبي صلى الله عليه وسلم، فجاء مصدقا لما قبله من أنبياء ورسول عليهم السلام، حيث أمره الله بالإيمان بالأنبياء والمرسلين جميعا عليهم السلام بلا تفرق، قال تعالى: {قُلْ أَمَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا تَفْرَقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ} (٩).

وقد شهد القرآن الكريم بصدق عيسى عليه السلام ونبوته، وبرأه مما شوه سيرته من دعايات يهودية مغرضة حول أمه السيدة مريم، فنزلت سورة كاملة باسمها، وهي سورة مريم، بينت فضل السيدة مريم، وقصة حملها وولادتها لعيسى عليه السلام، وبينت أن عيسى عليه السلام رفع إلى السماء. وذكر النبي صلى الله عليه وسلم لأتباعه بأن عيسى عليه السلام ينزل في آخر الزمان، فيقتل المسيح الدجال، ويدفن قرب قبر النبي صلى الله عليه وسلم، ففي الحديث: (ينزل عيسى بن مريم إلى الأرض، فيتزوج ويولد له، ويمكث خمسا وأربعين سنة ثم يموت، فيدفن معي في قبري، فأقوم أنا وعيسى بن مريم في قبر واحد بين أبي بكر وعمر) (١٠).

وعن عبد الله بن سلام. وكان من أخبار بني إسرائيل قبل أن يسلم . قال: (مكتوب في التوراة: صفة محمد وعيسى بن مريم يدفن معه). قال أبو داود [أحد رواة الحديث]: وقد بقي في البيت [بيت عائشة] موضع قبره. (١١) فهل ثمة تلاحم أكثر من هذا بين محمد والمسيح عليهما السلام؟! محمد الذي لم يدفن معه أحد من أزواجه أو أبنائه أو آل بيته سيدفن معه في الروضة المباركة أخوه المسيح، أليس هو القائل: (أنا أولى الناس بعيسى بن مريم في الأولى والآخرة، الأنبياء إخوة من علات) (١٢)، وأمهاتهم شتى ودينهم واحد، وليس بيننا (نبي). (١٣).

كما أشاد القرآن باتباع عيسى عليه السلام من الحواريين، قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ فَأَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَفَرَتْ طَائِفَةٌ فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ} (١٤) وندد القرآن بما تعرض له النصارى من اتباع المسيح عليه السلام من تصفية جسدية في قصة أصحاب الأخدود، والتي سجلت أحداثها سورة البروج، حيث رفض النصارى تبديل دينهم، واعتناق اليهودية، واختاروا القتل حرقا على تبديل دينهم، فحفر لهم الأخاديد في الأرض، وأضرمت فيها النيران، وسبق الشعب المؤمن إلى النار فألقي فيها مكبلا مقهورا، وذلك كما ذكر ابن إسحاق. (١٥).

وقد ورحب الرسول صلى الله عليه وسلم بالمؤمنين به من أهل الكتاب، فهؤلاء لهم أجران: أجر الإيمان بنبينهم، وأجر الإيمان بمحمد عليه السلام (١٦)، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم مؤمنا بالتعايش السلمي مع أهل الكتاب ممن لم يؤمن برسالته، وتشهد لذلك وثيقة المدينة التي كتبها عند وصوله إليها، وفيها يودع اليهود، كما يشهد لذلك أقواله وأفعاله الشريفة، وقد أشاد غوستاف لوبون بسماحة النبي صلى الله عليه وسلم وتعايشه مع الآخرين، فقال: (إن مسامحة محمد لليهود والنصارى كانت عظيمة إلى الغاية، وإنه لم يقل بمثلها مؤسسو الأديان التي ظهرت قبله، كاليهودية والنصرانية على الخصوص، وسنرى كيف سار خلفاؤه على سنته، وقد اعترف بذلك التسامح بعض علماء أوروبا والمتألمون، أو المؤمنون القليلون من الذين أنعموا النظر في تاريخ العرب) (١٧).

ثانياً: معنى أهل الكتاب

المراد بأهل الكتاب أهل العلم الأول، وهذا المصطلح يحمل في طياته معنى كريماً، حيث يشير إلى تخصص جماعة من الناس بالمعرفة الربانية دون سواهم، والكتاب المقصود به: التوراة المنزل على موسى عليه السلام، وهي العهد القديم، والإنجيل المنزل على عيسى عليه السلام، وهو العهد الجديد، وأهل الكتاب صنفان: اليهود والنصارى، وعنهم قال تعالى: {لَتَجِدَنَّ أَشْدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى} (١٨)، وهذه الآية تأسيس لعلاقتنا بأهل الكتاب، وقد زعم بعض الكتاب أنها مخصوصة بأهل الكتاب الذين آمنوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وأنها ليست عامة، مستدلين بها جرى من حروب بين النصارى والمسلمين عبر التاريخ، وهذا غير سليم، كما سنوضحه فيما بعد، فالحروب قد تنشأ بين أبناء الدين الواحد كما حصل في الحرب العالمية الأولى والثانية، حيث تقاتل الأوروبيون فيما بينهم، كما تنشأ بين أبناء الأديان المختلفة، وليس بالضرورة أن تكون الأديان سببا للحروب بين الناس، وإنما قد تقحم في الحروب لأغراض سياسية.

ثالثاً: التقارب مع أهل الكتاب

وفي ظل مجتمع وثني نشأ فيه الإسلام كان من الطبيعي أن يكون هنالك تقارب بين أهل الإسلام والنصرانية إلى حد ما، فقد ناصبت الوثنية الرسول صلى الله عليه وسلم العداء منذ اليوم الأول، وكان لا بد للنبي عليه السلام من أن يتحدث إلى أصحاب الأديان السماوية من غير الوثنيين، فهم أعدل من الوثنيين وأكثر استجابة للحكمة، لذا كان

لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ^(٢٥)، وقد قيل إن الآية نزلت في النجاشي وأصحابه.^(٢٦)

وبدأ النصارى يسارعون إلى الدين الجديد، وقد بدأت علامات إسلام النصارى والرسول صلى الله عليه وسلم بمكة، فقد جاء وفد من النصارى إلى مكة، والتقوا النبي صلى الله عليه وسلم، وأسلموا، وقامت الوثنية بقيادة أبي جهل بمحاولة ردهم عن الإسلام، بيد أنه أخفق، حيث قال لهم: (خبيكم الله من ركب، بعثكم من وراءكم من أهل دينكم ترنادون لهم بخبر الرجل، فلم تلمئن مجالسكم عنده، حتى فارقت دينكم، وصدقتهم بهال قال! ما نعلم ركباً أحق منكم! أو كما قالوا، فقالوا لهم: سلام عليكم لا نجاهلكم، لنا ما نحن عليه، ولكم ما أنتم عليه، لم نأل أنفسنا خيراً)^(٢٧) وكانوا قريباً من عشرين، وقد نزلت آيات من القرآن فيهم.^(٢٨)

وقد استمر إيمان النصارى ودخولهم بالدين الحنيف حتى في أوقات المواجهة بين الفريقين، ففي معركة اليرموك خرج جرجة أحد الأمراء الكبار من الصف، واستدعى خالد بن الوليد، فجاء إليه حتى اختلفت أعناق فرسيهما، ودارت بينهما محاورة رائعة حول حقيقة الإسلام والنبي عليه السلام، انتهت بإسلام القائد جرجة، فتطهر وصلى لله ركعتين، وقاتل إلى جانب المسلمين، حتى لقي الله شهيداً.^(٢٩) وهناك بعض النصارى ممن لم يسلموا في جزيرة العرب، ولكن بقي لديهم شعور باطني خفي يوحي لهم بأن محمداً رسول الله، ومن هؤلاء وفد نصارى نجران، الذين وفدوا على النبي عليه السلام، وتردد بعضهم في إعلان إسلامه، فدعاهم الرسول إلى المباهلة، فقبلوا في البداية، ثم لم يلبثوا أن تراجعوا بعد نصيحة من أحد قادتهم وهو العقاب عبد المسيح الذي قال لهم: (والله يا معشر النصارى، لقد عرفتم أن محمداً لنبي مرسل، ولقد جاءكم بالفصل من خبر صاحبكم، ولقد علمتم أنه ما لآعن قوم نبيا قط، فبقي كبيرهم ولا نبت صغيرهم، وإنه للإستئصال منكم إن فعلتم، فإن كنتم أبيتم إلا إلف دينكم والإقامة على ما أنتم عليه من القول في صاحبكم، فوادعوا الرجل وانصرفوا إلى بلادكم. فأتوا النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا أبا القاسم! قد رأينا أن لا نلاعنك، ونتركك على دينك، ونرجع على ديننا، ولكن ابعت معنا رجلاً من أصحابك ترضاه لنا يحكم بيننا في أشياء اختلفنا فيها من أموالنا، فإنكم عندنا رضا. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اثنتوني العشية أبعث معكم القوي الأمين). وبعث معهم أبا عبيدة بن الجراح رضي الله عنه.^(٣٠)

سادساً: ملوك النصارى وموقفهم من الإسلام

أرسل النبي صلى الله عليه وسلم رسائل إلى أربعة من ملوك النصارى يدعوهم فيها إلى الإسلام، وهم هرقل والمقوقس والنجاشي وملك العرب في الشام، وفيما يلي تفصيل مواقفهم من الدعوة الجديدة:

١- موقف هرقل:

أرسل الرسول صلى الله عليه وسلم إلى هرقل كتاباً يدعو إلى الإسلام^(٣١)، حمله دحية الكلبي، وقدم الكتاب إلى عظيم بصرى، فدفعه إلى هرقل، وكان هرقل عاقلاً ذكياً، تقبل الكتاب وقرأه، وأرسل يبحث عن أحد من أهل مكة موجود في الشام ليتزود بمزيد من المعلومات حول النبي الجديد ودعوته، فوجد أبا سفيان، وكان

قعود الرسول صلى الله عليه وسلم مع نصراني بمكة يؤكد ذلك، مما أغرى قريشاً بدعوى منكرة، وهي أن النصراني يعلم محمداً، متجاهلين أن الكتاب الذي أنزل على محمد إنما هو بلسان عربي مبين، وهو معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم التي تحداهم بها، بينما كان ذلك النصراني لا يحسن العربية، مما يبطل حججهم ويسقط دعواهم، قال ابن إسحاق^(٣٢) وكان رسول الله فيما بلغني كثيراً ما يجلس عند المروة إلى مبيعة غلام نصراني، يقال له جبر، عبد لبني الحضرمي، فكانوا يقولون: والله ما يعلم محمداً كثيراً مما يأتي به إلا جبر النصراني غلام بني الحضرمي، فأنزل الله في ذلك قوله: {وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ}^(٣٣).

وإذا كان هنالك تقارب إسلامي باتجاه النصارى، فإنه بالمقابل نجد بعض النصارى يألفون محمداً ويسارعون إليه، فهذا عداس النصراني غلام عتبة وشيبة ابنا ربيعة يحمل إلى النبي صلى الله عليه وسلم طبقاً من العنب، يوم أن طرده سفهاء ثقيف بالطائف، وأغروا به صبيانهم ومجانينهم، فرموه بالحجارة، فأوى إلى حائط يستريح فيه، فجاءه عداس بذاك الطبق، فسأله النبي صلى الله عليه وسلم: (من أي البلاد أنت يا عداس؟ وما دينك؟ قال: نصراني، وأنا رجل من أهل نينوى. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرية الرجل الصالح يونس بن متى؟ فقال عداس: وما يدريك ما يونس بن متى؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ذاك أخي، كان نبياً، وأنا نبي. فأكب عداس على رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل رأسه ويديه وقدميه)^(٣٤).

والتقارب مع أهل الكتاب هو الذي يفسر لنا سر التعاطف بين المسلمين والروم وذلك بسبب قرب النصارى إلى المسلمين أكثر من غيرهم، وهذا ما يفسره نزول سورة الروم، فقد روي عن ابن مسعود، قال: (كان فارس ظاهرين على الروم، وكان المشركون يحبون أن تظهر فارس على الروم، وكان المسلمون يحبون أن تظهر الروم على فارس، لأنهم أهل كتاب، وهم أقرب إلى دينهم...)^(٣٥). وسيبقى الروم إلى قيام الساعة أقرب إلينا من كل أرباب الديانات الأخرى على سطح المعمورة.

رابعاً: المسلمون في ضيافة ملك نصراني عادل

واضطر المسلمون الأوائل تحت وطأة أذى قريش أن يبحثوا عن موطأ قدم لهم في هذا العالم يستريحون فيه من ذلك الأذى الذي يلاحقهم ليلاً ونهاراً، فكانت الهجرة إلى الحبشة التي تكررت مرتين بسبب وجود ملك عادل فيها، وكان يدين بالنصرانية. وقد خرج في المرة الأولى عشرة من المسلمين، وكان عليهم عثمان بن مظعون، وفي المرة الثانية ثلاثة وثمانون رجلاً، بقيادة جعفر بن أبي طالب، هذا عدا الأطفال والنساء^(٣٦)، وكانت الهجرة باقتراح من النبي صلى الله عليه وسلم على الصحابة، حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم لهم: (لو خرجتم إلى أرض الحبشة، فإن بها ملكاً لا يظلم عنده أحد، وهي أرض صدق، حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه).^(٣٧)

خامساً: ثناء القرآن على موقف النصارى

من الدعوة الجديدة

وقد أثنى الله سبحانه على موقف النصارى من الدعوة، وبين أنهم أقرب الناس إلى الإسلام، حين قال تعالى: {لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً

٢- موقف المقوقس

أرسل النبي صلى الله عليه وسلم إلى المقوقس صاحب الإسكندرية حاطب بن أبي بلتعة يحمل إليه رسالة يدعو فيها إلى الإسلام^(٣٩)، فأقام محاورة بشأن النبوة المحمدية مع حامل الرسالة بحضور رؤساء الدين المسيحي، وقد أعجب بمنطقه، وقال له: (أنت حكيم قد جاء من عند حكيم، هذه هدايا أبعث بها معك إلى محمد)^(٤٠) واعتذر إلى النبي صلى الله عليه وسلم بلطف، وقد أهدى المقوقس إلى رسول الله أربع جوار منهن مارية القبطية أم إبراهيم بن رسول الله^(٤١).

٣- موقف النجاشي

أرسل النبي صلى الله عليه وسلم عمرو بن أمية الضمري برسالة إلى النجاشي رسالة يدعو فيها إلى الإسلام^(٤٢)، وهو ليس النجاشي الذي صلى عليه الرسول صلى الله عليه وسلم^(٤٣)، لأن الأول هو النجاشي الأصحح صاحب الحبشة الذي هاجر إليه المسلمون الأوائل، ورفض تسليمهم لوفد قريش بقيادة عمرو بن العاص^(٤٤)، وقد أسلم، وكتب للنبي برسالة جاء فيها: (وإن شئت أن أتيتك فعلت يا رسول الله، فإني أشهد أن ما تقول حق، والسلام عليك يا رسول الله)^(٤٥). وقد خرجت عليه الحبشة لأنه فارق دينهم، ووردهم إلى الطاعة بدهائه، ومات سنة تسع، فصلى عليه النبي صلى الله عليه وسلم^(٤٦).

٤- موقف ملك العرب بالشام

وبعث الرسول صلى الله عليه وسلم شجاع بن وهب إلى ملك العرب من النصارى بالشام: المنذر بن الحارث الغساني صاحب دمشق، وكتب معه: (سلام على من اتبع الهدى وآمن به، وأدعوك إلى أن تؤمن بالله وحده لا شريك له، يبقى لك ملكك، فقدم شجاع بن وهب فقرأه عليه، فقال: ومن ينزع ملكي مني؟ إني سأسير إليه)^(٤٧).

سابعاً: نظرة تحليلية في مواقف ملوك النصرانية من الدعوة الجديدة

ونلاحظ أن مواقف عامة ملوك النصارى من غير العرب فيها تعاطف مع الدعوة الجديدة وميل نحو الإسلام، حتى إن أحدهم اعتنقه وهو النجاشي، وأبدى الآخرون: هرقل والمقوقس رغبة في اعتناقه، بيد أن سكرة الملك، والخوف على السلطان الديني الزائل من الزوال، جعلهما يعتذران بلطف للنبي صلى الله عليه وسلم، ويفرطان في الثواب الخالد عند مليك مقتدر.

وأما ملك العرب فقد رفض الإسلام عن جبروت وطغيان، ولم يكلف نفسه عناء البحث حول صدق الدعوة الجديدة، وإنما أعلن لها العداء والتحدي معتمداً على سلطانه الديني، وحسب أن الدعوة تمثل رسالة تهديد واستفزاز له فجحدها دون أن ينظر في حقيقتها، تماماً كما هو حال مشركي العرب الذين كفروا جحوداً واستكباراً، لا بسبب من علم أو عقل.

ولا ريب أن بعض رجال الدين المسيحي في ذلك العصر يتحملون قسماً من المسؤولية التاريخية فيما حصل من رفض للدعوة الإسلامية، وما أتبع ذلك من حروب أذهبت سلطان هرقل والمقوقس عن الشام ومصر، فقد كان اسم محمد مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل كما أقر بذلك بعض علمائهم الذين اعتنقوا الدين الإسلامي، فلو أنهم أطاعوا ملوكهم، واتبعوا الدين الحنيف لقضي الأمر، بيد أن

مشركاً، ودارت محاورة بارعة بين هرقل وأبي سفيان، استنتج منها هرقل بعقله الراجح أن محمداً رسول الله، وقال هرقل: (وقد كنت أعلم أنه خارج، ولم أكن أظن أنه منكم، فلو أني أعلم أنني أخلص إليه لتجشمت لقاءه، ولو كنت عنده لغسلت عن قدمه)^(٣٩). ثم دعا قومه إلى الإيمان به، وقال هرقل بعد حوار مع أبي سفيان: (يا معشر الروم! هل لكم في الفلاح والرشد آخر الأبد؟ وأن يثبت لكم ملككم؟ قال: فحاصوا حيصة حمر الوحش إلى الأبواب، فوجدوها قد أغلقت، فقال: علي بهم، فدعا بهم، فقال: إنما اختبرت شدتكم على دينكم، فقد رأيتم منكم الذي أحببت. فسجدوا له، ورضوا عنه)^(٣٣).

وروي أن هرقل قال لدحية الكلبي: (والله إني لأعلم صاحبك نبي مرسل، وأنه الذي كنا ننتظر، ونجده في كتابنا، ولكني أخاف الروم على نفسي، ولولا ذلك لا تبعته، فاذهب إلى صفاطر الأسقف، فاذكر له أمر صاحبكم، فهو والله في الروم أعظم مني، فانظر ماذا يقول لك؟ قال: فجاء دحية فأخبره بما جاء به من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى هرقل، وبما يدعو إليه، فقال صفاطر: والله صاحبك نبي مرسل، نعرفه بصفته، ونجده في كتابنا باسمه، ثم دخل وألقى ثياباً كانت عليه سوداً، ولبس ثياباً بيضاء، ثم أخذ عصاه، فخرج على الروم في الكنيسة، فقال: يا معشر الروم! إنه قد جاءنا كتاب من أحمد، يدعونا فيه إلى الله، وإني أشهد أن لا إله إلا الله، وأن أحمد عبده ورسوله، قال: فوثبوا إليه وثبة رجل واحد، فضربوه حتى قتله، قال: فلما رجع دحية إلى هرقل، فأخبره الخبر، قال: قد قلت لك إنا نخافهم على أنفسنا، فصفاطر والله كان أعظم عندهم، وأجوز قولاً مني)^(٣٤).

وإذا كان هرقل لم يسلم خوفاً على ملكه، فإنه بقي في داخله إحساس صادق بأن محمداً رسول الله، قال ابن حجر: (يحتل مع ذلك أنه كان يضر الإيمان ويفعل هذه المعاصي مراعاة لملكه)^(٣٥). وهذا الاحتمال هو ما يفسر حفاظه على كتاب النبي صلى الله عليه وسلم، وأوصى بذلك أولاده من بعده، (ذكر السهيلي أنه بلغه أن هرقل وضع الكتاب في قسبة تعظيماً له، وأنهم لم يزالوا يتوارثونه حتى كان عند ملك الفرنج الذي تغلب على طليطلة، ثم كان عند سبطه، فحدثي بعض أصحابنا أن عبد الملك بن سعد أحد قواد المسلمين اجتمع بذلك الملك فأخرج له الكتاب، فلما رآه استعبر وسأل أن يمكنه من تقبيله فامتنع. قلت: وأنبأني غير واحد عن القاضي نور الدين بن صائغ الدمشقي، قال: حدثني سيف الدين بن فليح المنصوري، قال: أرسلني الملك المنصور قلاوون إلى ملك الغرب بهدية، فأرسلني ملك الغرب إلى ملك الفرنج في شفاعته لقبولها، وعرض علي الإقامة عنده فامتنعت، فقال: لأتحفك بتحفة سنية، فأخرج لي صندوقاً مصفحاً بذهب، فأخرج منه مقلمة ذهب، فأخرج منها كتاباً قد زالت أكثر حروفه، وقد التصقت عليه خرقة حرير، فقال: هذا كتاب نبيكم إلى جدي قيصر، ما زلنا نتوارثه إلى الآن، وأوصانا به آبائنا أنه ما دام هذا الكتاب عندنا لا يزال الملك فينا، فنحن نحفظه غاية الحفظ ونكتمه عن النصارى ليدوم الملك فينا)^(٣٦).

قال ابن حجر عقب إيراد هذه القصة: (ويؤيده ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم لما جاءه جواب كسرى قال: مزق الله ملكه، ولما جاءه جواب هرقل، قال: ثبت الله ملكه)^(٣٧). وقد بقي ملك الروم حتى الساعة، بينما سلب الله على كسرى ابنه شيرويه، فقتله^(٣٨)، وانتهت دولة الفرس عقب ذلك بقليل.

- وهناك مناظرات الشيخ أحمد ديدات مع بعض القساوسة الغربيين ، وهي من أشهر المناظرات في هذا العصر.

وأما أشهر العلماء الذين بحثوا في الدين المسيحي من القدماء فهما ابن تيمية في المشرق ، وهو صاحب كتاب: (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح) وابن حزم الأندلسي في الأندلس.

ثانياً: قبول الإلزام أساس الحرية الدينية في الإسلام

الناس أحرار في أديانهم ومعتقداتهم حسب تصور الشريعة الإسلامية التي لا ترى وصاية على عقول الناس ومعتقداتهم ، فلا إكراه في الدين ، قال تعالى: { لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ }^(٥٥) ولا يقبل كفر بالإكراه ، ولا إيمان بالإكراه فالأساس في الإيمان والكفر هو الحرية الإنسانية الكاملة بلا وصاية ولا إكراه ، وبناء على الاختيار تكون المسؤولية أمام الله تعالى يوم القيامة .

وهنا يثير بعضهم تساؤلات حول آية السيف ، وأنها يجب أن نجبر الآخرين على عقيدتنا ، وقد رد العلامة ابن كثير على فكرة نسخ آية السيف لآيات السلام ، فقال عند قوله تعالى: { وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ }^(٥٦): (وإن جنحوا: أي مالوا ، للسلام: أي المسالمة والمصالحة والمهادنة ، فاجنح لها: أي: فمل إليها ، واقبل منهم ذلك ، ولهذا لما طلب المشركون عام الحديبية الصلح ووضع الحرب بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم تسع سنين ، أجابهم إلى ذلك مع ما اشترطوا من الشروط الآخر ، وقال عبد الله بن الإمام أحمد ، حدثنا محمد بن أبي بكر المقدمي ، حدثني فضيل بن سليمان يعني النخعي ، حدثنا محمد بن أبي يحيى عن إياس بن عمرو الأسلمي ، عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: [إنه سيكون اختلاف ، أو أمر ، فإن استطعت أن يكون السلم فافعل]. وقال مجاهد: نزلت في بني قريظة. وهذا فيه نظر ، لأن السياق كله في وقعة بدر ، وذكرها مكتنف لهذا كله ، وقال ابن عباس ، ومجاهد ، وزيد بن أسلم ، وعطاء الخراساني ، وعكرمة ، والحسن ، وقتادة : إن هذه الآية منسوخة بآية السيف في براءة [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر] وفيه نظر أيضاً ، لأن آية براءة فيها الأمر بقتالهم إذا أمكن ذلك ، فأما إذا كان العدو كثيفاً ، فإنه يجوز مهادنتهم ، كما دلت عليه هذه الآية الكريمة ، وكما فعل النبي صلى الله عليه وسلم يوم الحديبية ، فلا منافاة ولا نسخ ولا تخصيص ، والله أعلم^(٥٧).

ثالثاً: عدالة الإسلام ورعايته لأهل الكتاب

ليس لمسلم أن يظلم معاهداً أو غيره ، وإذا وقع شيء من ذلك فلا بد للعدالة أن تأخذ مجراها ، وإذا التبس الأمر على الحاكم في الأرض ، فإن يد السماء سرعان ما تتدخل لمصلحة المظلوم ضد الظالم ، وقد أنزل الله عز وجل عدداً من الآيات ، في تبرئة يهودي اتهمه أحد الأنصار بالسرقة ظلماً وعدواناً ، وهذه الآيات هي من قوله تعالى: { إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ خَصِيماً } إلى قوله: { وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا ، وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضْلَوْكَ وَمَا يُضْلَوْنَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَصْرِوْكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ

ذلك لم يحدث ليس لسبب يمس صدق محمد ، وإنما خوفاً على سلطانهم ونفوذهم الذي كانوا يتمتعون به عند عامة الناس ، فقد كانوا يكنزون الذهب والفضة ، ولا ينفقونها في سبيل الله ، ويأكلون أموال الناس بالباطل كما صرح بذلك الله تعالى في قوله: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَأْكُلُوا أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ }^(٥٨) ، وهذه شيمتهم قديماً ، ولذلك قال أبو العلاء المعري^(٥٩):

إذا كشفت عن الرهبان حالهم فكلهم يتوخى التبر والورقا^(٦٠)

فهؤلاء كانت مشكلتهم مع الإسلام مشكلة نفوذ ومصالح مادية ، وليست مشكلة عقيدية أساساً ، وقد حاولوا تغطيتها بالشبهات العقيدية حرصاً على مصالحهم الاقتصادية والاجتماعية لا غير.

المبحث الثاني

العلاقات مع النصارى داخل الدولة الإسلامية

نناقش في هذا المبحث الجوانب المختلفة للعلاقات بين الإسلام والمسيحية داخل الدولة الإسلامية ، وهي علاقات تتسم بالإيجابية والإنسانية واحترام حقوق المواطنة لجميع من ينتسب للدولة الإسلامية ، ونبدأ بالحديث عن الحوار الإسلامي المسيحي:

أولاً: الحوار الإسلامي المسيحي

لم يتوقف الحوار بين الإسلام والمسيحية عبر التاريخ ، والهدف من الحوار الوصول إلى الحقيقة ، المتمثلة بالإقرار بنبو محمد وعيسى عليهما السلام ، وقد دعا القرآن إلى هذا الحوار ، قال تعالى: { قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ }^(٦١) ومن أشهر مجالس الحوار الإسلامي المسيحي بعد عصر الرسالة:

- مجلس الباقلائي في القسطنطينية مع القساوسة والرهبان بحضرة ملك الروم الإمبراطور باسيلوس الثاني ، الذي حكم من سنة ٣٦٥ إلى ٤١٦هـ ، وكانت المناظرة سنة ٣٧١هـ ، وكان الباقلائي رئيس البعثة التي أوفدها عضد الدولة^(٦٢).

- ومناظرة رحمة الله الهندي مع القس فندر رئيس المبشرين في الهند في مدينة أكبر آباد سنة ١٢٧٠هـ ، والتي دونها في كتابه: إظهار الحق ، وكان الشيخ قد وقف ضد التبشير والإنجليز وأعلن الجهاد ضدهم ، ودعا رئيس البعثة التنصيرية المسيحية القسيس فندر إلى المناظرة ، (وكان من أهم شروط المناظرة أنه إذا لم يستطع القسيس الإجابة على الأسئلة يجب عليه قبول دين الإسلام ، وإذا عجز الشيخ رحمة الله أيضاً عن الإجابة فعليه اتباع الدين النصراني ، ثم اختفى القسيس بعد الهزيمة التي مني بها)^(٦٣) وتناولت المناظرة: التحريف والنسخ والتثليث وحقيقة القرآن ونبو محمد صلى الله عليه وسلم ، قال الشيخ رحمة الله: (فظهرت الغلبة لنا بفضل الله في مسألتي النسخ والتحريف اللتين كانتا من أدق المسائل ، وأقدمها في زعم القسيس ، كما تدل عليه عبارته في كتاب: [حل الإشكال] ، فلما رأى ذلك ، سد باب المناظرة في المسائل الثلاث الباقية)^(٦٤).

المحدثون، وكانت الحاجة إلى المعيشة المشتركة، وما ينبغي أن يكون فيها من وفاق، مما أوجد من أول الأمر نوعاً من التسامح الذي لم يكن معروفاً في أوروبا في العصور الوسطى، ومصدر هذا التسامح نشوء علم مقارنة الأديان، أي دراسة الملل والنحل على اختلافها، والإقبال على هذا العلم بشغف عظيم.^(٦١)

رابعاً: أحوال النصارى في الدولة الإسلامية

يطلق على النصارى أهل الذمة، وهو مصطلح يجمعهم بغيرهم من المعاهدين، يقول الدكتور فيليب حتي: (أما أهل الذمة وهم في الأصل أهل الكتاب من نصارى ويهود وصابئة، فقد اتسع نطاقهم بحيث شمل كما رأينا أتباع زرادشت، وماني، وصابئة حران، وغيرهم، وعومل جميع هؤلاء معاملة أهل الكتاب الذين كان لهم من المسلمين عهد فيه كثير من التساهل والعطف، فأقام الذميون في مزارعهم ومنازلهم الريفية، وتمسكوا بتقاليدهم الثقافية، وحافظوا على لغاتهم الأصلية).^(٦٢) والذمة: معناها العهد، وهو لفظ قد يطلق على كل من له عهد، يذكر ابن كثير أنه (في سنة إحدى عشرة أمر المأمون بأن ينادى: برئت الذمة ممن ذكر معاوية بخير، وإن أفضل الخلق بعد رسول الله علي بن أبي طالب).^(٦٣) فالمؤمن له ذمة عند الله، وأهل الكتاب لهم ذمة الله عند المسلمين، وليس في هذا المصطلح ما يشين النصارى أو غيرهم، لأن مصطلح المواطن لم يكن شائعاً في تلك الأيام، وإنما الشائع أن يطلق لفظ مسلم أو ذمي على المواطنين في الدولة الإسلامية.

والأصل في العلاقات الإسلامية مع غير المسلمين ممن لم يشهر سلاحه في وجه الإسلام، أن تكون علاقة بر وعدل وصلة وتعاون، سواء كانوا يعيشون داخل الدولة الإسلامية أو خارجها، قال تعالى: {لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ}.^(٦٤) وأما من شهر سلاحه على الدعوة وحاربها فإنه يعاقب بالمثل، سواء كان غير مسلم أصلاً، أو مسلماً ارتد عن دينه، أو مسلماً خرج على الأمة وحمل السيف على السلطان الشرعي، قال تعالى: {فَمَنْ اغْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اغْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ}.^(٦٥) وأما العدوان من جانب المسلمين على غيرهم فمحرم، قال تعالى: {وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُوكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ}.^(٦٦)

وفي ضوء هذه القوانين السامية التي سنتها شريعة الله سبحانه، تعايش المسلمون مع غيرهم من أبناء الديانات الأخرى، وقد تبادل المسلمون وأهل الكتاب الطعام، حيث أحل الله لكل فريق أن يأكل طعام الآخر، قال تعالى: {وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَلٌ لَهُمْ}.^(٦٧) وقد حرم الإسلام شتمهم أو شتم دينهم، أو تسميعهم ما يكرهون، وحرم سفك دمائهم، وسمح بزيارتهم، وبدخولهم المساجد، وبصلاة المسلمين في الكنائس، ولبس ملابسهم، وعبادة مرضاهم، والاستعانة بهم في الشدائد عند الضرورة، وبالتبادل التجاري معهم، والزواج من نسائهم... إلخ.

وقد كان لأهل الذمة مكانتهم الرفيعة في الدولة، (ولم يكن في التشريع الإسلامي ما يغلق دون أهل الذمة أي باب من أبواب الأعمال).^(٦٨) وبكفي أن نذكر هنا بأن أطباء الرشيد كانوا من النصارى، ومنهم: بختيشوع بن جيورجيس، ويوحنا بن ماسويه النصراني، وعلى العموم (كان رئيس النصارى ببغداد هو طبيب

عَلَيْكَ عَظِيمًا)^(٦٩)، والقصة باختصار أن نفرًا من الأنصار: قتادة بن النعمان وعمره رفاة غزو مع رسول الله ص في بعض غزواته، فسرت درع لأحدهم رفاة: فحامت الشبهة حول رجل من الأنصار من أهل بيت يقال لهم بنو أبيرق، فأتى صاحب الدرع رسول الله، فقال: إن طعنة بن أبيرق سرق درعي. فلما رأى السارق ذلك عمد إلى الدرع فألقاها في بيت رجل يهودي اسمه زيد بن السمين، وقال لنفر من عشيرته: إني غيبت الدرع وألقيتها في بيت فلان، وستوجد عنده، فانطلقوا إلى رسول الله فقالوا: يا نبي الله إن صاحبنا بريء، وإن الذي سرق الدرع فلان، وقد أحطنا بذلك علماً، فاعذر صاحبنا على رؤوس الناس، وجادل عنه فإنه إن لم يعصمه الله بك يهلك. ولما عرف رسول الله أن الدرع وجدت في بيت اليهودي، قام فبرأ ابن أبيرق وعذره على رؤوس الناس، وكان أهله قد قالوا للنبي قبل ظهور الدرع في بيت اليهودي إن قتادة بن النعمان وعمره عمداً إلى أهل بيت منا أهل إسلام وصلاح يرمونهم بالسرقة من غير بينة ولا ثبت. قال قتادة: فأثبت رسول الله فكلمته. فقال: "عمدت إلى أهل بيت يذكر منهم إسلام وصلاح وترميمهم بالسرقة على غير ثبت ولا بينة؟". قال: فرجعت، ولوددت أنني خرجت من بعض مالي ولم أكلم رسول الله في ذلك. فأثناني عمي رفاة، فقال: يا ابن أخي ما صنعت؟ فأخبرته بما قال لي رسول الله. فقال: الله المستعان. فلم نلبث أن نزلت: (إنا أنزلنا إليك) الآيات. ويقول سيد قطب في التعقيب على هذه القصة: (في هذا الوقت الحرج، الخطر، الشديد الخطورة، كانت هذه الآيات كلها تنزل على رسول الله وعلى الجماعة الإسلامية لتتصف رجلاً يهودياً، اتهم ظلماً بسرقة، ولتدين الذين تأمروا على اتهامه، وهم أهل بيت من الأنصار في المدينة، والأنصار يومئذ هم عدة الرسول صلى الله عليه وسلم وجنده في مقاومة هذا الكيد الناصب من حوله، ومن حول الرسالة والدين والعقيدة الجديدة... إن المسألة لم تكن مجرد تبرئة بريء، تأمرت عليه عصبية لتوقعه في الاتهام، وإن كانت تبرئة بريء أمراً هائلاً في ميزان الله، إنما كانت أكبر من ذلك، كانت هي إقامة الميزان الذي لا يميل مع الهوى، ولا مع العصبية، ولا يتأرجح مع المودة والشأن أياً كانت الملابس والأحوال).^(٧٠)

هذه شريعة الله التي لا تحايي أحداً على حساب الآخر، وأما شرائع الأرض اليوم التي تلبس مسوح الرهبان وتتستر بالعدالة وحقوق الإنسان، فهي التي تسمح للإنسان بممارسة التمييز ضد أخيه الإنسان، وهو الأمر الذي لم تحققه حضارة الرجل الأبيض في هذا العالم بشكل فعلي حتى اليوم. وقد شهد المستشرقون على عدالة الإسلام وسماحته، في وقت لم يكن يعرف العالم ذلك، يقول آدم متز: (إن أكبر فرق بين الإمبراطورية الإسلامية وبين أوروبا التي كانت كلها على عهد المسيحية في العصور الوسطى، وجود عدد هائل من أهل الديانات الأخرى بين المسلمين، وأولئك هم أهل الذمة، الذين كان وجودهم من أول الأمر حائلاً بين شعوب الإسلام وبين تكوين وحدة سياسية، وقد ظلت كنائس اليهود والنصارى وأديرتهم أجزاء غريبة، واستند أهل الذمة إلى ما كان بينهم وبين المسلمين من عهود، وما منحوه من حقوق، فلم يرضوا بالاندماج في المسلمين، وقد كان حرص اليهود والنصارى على أن تظل دار الإسلام دائماً غير تامة التكوين).^(٧١)

ويضيف مبينا فوائد التسامح الإسلامي: (كان وجود النصارى بين المسلمين سبباً لظهور مبادئ التسامح التي ينادي بها المصلحون

وقد مارس النصارى شعائرهم الدينية بكامل الحرية ، حيث (لم تكن الحكومة الإسلامية تتدخل في الشعائر الدينية لأهل الذمة ، بل كان يبلغ من بعض الخلفاء أن يحضروا مواكبهم وأعيادهم ، ويأمر بصيانتهم).^(٨٠) وقد دفع احتفال المسلمين بأعياد النصارى الإمام ابن تيمية في وقت متأخر إلى وضع كتابه: (اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم) ، مما يدل على إفراط المسلمين في الاحتفال بأعياد النصارى ، حتى كادت الهوية الإسلامية أن تتلاشى ، يقول ابن تيمية: (وأما مشابهة فارس والروم فقد دخل منه في هذه الأمة من الآثار الرومية قولاً وعملاً ، والآثار الفارسية قولاً وعملاً ما لا خفاء فيه على مؤمن عليم بدين الإسلام ، وبها حدث فيه ، وليس الغرض هنا تفصيل الأمور التي وقعت في الأمة ، مما تضارع طريق المغضوب عليهم أو الضالين ، وإن كان بعض ذلك قد يقع مغفورا لصاحبه ، إما لاجتهاد أخطأ فيه ، وإما لحسنات محت السيئات ، أو غير ذلك. وإنما الغرض أن نبين ضرورة العبد وفاقته إلى هداية الصراط المستقيم ، وأن يفتح لك باب إلى معرفة الانحراف لتحذره).^(٨١) وهذا النص يدل على أمور ثلاثة:

الأول: اتساع التقليد لليهود والنصارى والتأثر بهم من قبل المسلمين. الثاني: ليس كل تقليد يؤخذ به العبد ، ولا سيما إذا كان اجتهدا أخطأ فيه.

الثالث: وجوب معرفة الصواب وأحكام الشريعة لئلا يقع المسلم في المزالق ، ويتبع غير سبيل المؤمنين.

هذا حال النصارى في المشرق ، أما في الأندلس فقد (كان أتباع الطوائف النصرانية المختلفة أحراراً في ممارسة دينهم ، كل جماعة على الطريقة التي تألفها ، تابعة نظامها الكهنوتي في أمور القضاء والشريعة ... ولهذا فلم يكن الاحتلال العربي بوجه عام مجحفاً بحق أهالي البلاد الأصليين ، ولا هو وضع عليهم أعباء جديدة ، بل إنه قد أفاد الإسبانية من بعض الوجوه كما يقول دوزي ، فقد قضى على سطوة الطبقة المتمتعة بالامتيازات على حساب الشعب ، ومن هذه الطبقة: النبلاء ، والأكليروس ، وحسن أحوال المستخدمين والعمال ، ومنح الملاك النصراني حقوقاً كحرية التخلي عن عقاره ، وهو أمر لم يعهده في حكم القوط).^(٨٢) وهذا يعني أن النصارى في الدولة الإسلامية كانت لهم كرامتهم وحقوقهم تماماً كالمسلمين بلا تمييز ولا تفرقة ، فالجميع سواء في ظل المجتمع الإسلامي الذي تحكمه شريعة العدل بين الناس.

خامساً: شهادة المستشرقين على عدالة الإسلام

إن أسباب العداوات بين الأمم ليست بسبب الأديان ، فالأديان في الأصل ذات مصدر سهاوي واحد ، وكلها تدعو إلى السلام والحب والتعاون ، والإسلام معروف بتسامحه مع الذين يدينون بغيره ، يقول غوستاف لوبون: (وليست المذاهب مصدر عدم التسامح في الغالب ، بل الأشخاص ، وكان العرق العربي من التهذيب والسماحة ما لا يحيد معه عن هذا التسامح ، الذي أقام الدليل عليه في كل مكان منذ بدء فتوحه ، ويمكن القول إن التسامح الديني كان مطلقاً وراء ازدهار حضارة العرب).^(٨٣)

وقد أشادت زيفريد هونكة بموقف الإسلام من النصارى حين قالت: "إن التسامح العربي العريق هو الذي حمل فاتح مصر القائد عمرو بن العاص على تحاشي أي أعمال سلب أو نهب أو تدمير للمدن المفتوحة ، بل آلى على نفسه المحافظة على ضمان ممارسة حضارتهم

الخليفة ، وكان رؤساء اليهود جهابذتهم عنده).^(٧٠) وقد ولي النصارى مناصب وزارية في العصر العباسي ، وكان للمتيقي [٩٤٠-٩٤٤م] وزير نصراني ، أما المعتضد [٨٩٣-٩٠٢م] فقد جعل على المكتب الحربي لجيش المسلمين رئيساً نصرانياً ، (وقد نال أمثال هؤلاء النصارى من أصحاب المناصب العالية ما ناله زملاؤهم المسلمون من الإكرام والتبجيل).^(٧١) وكان عدد الذين يلون مناصب كبيرة من النصارى في الدولة الإسلامية كبيراً إلى درجة تبدو الدولة وكأنها ملك لهم ، يقول آدم متز: (ومن الأمور التي نعجب لها كثرة عدد العمال والمتصرفين غير المسلمين في الدولة الإسلامية ، فكان النصارى هم الذين يحكمون المسلمين في بلاد الإسلام ، والشكوى من تحكيم أهل الذمة في أشبار المسلمين وأموالهم شكوى قديمة).^(٧٢)

وقد بلغت مكانة أهل الكتاب إلى حد الذروة في ظل الدولة الإسلامية ، يقول الدكتور فيليب حتى: (إن النصارى واليهود كثيراً ما تقلدوا مناصب هامة في دوائر المال والكتابة والمهن الحرة حسدهم عليها بعض المسلمين من العامة ، بحيث ظهرت نتائج ذلك التنافس في استئنان شرائع جديدة لإيقاف أهل الذمة عند حدودهم ، غير أن أكثر هذا التشريع الجديد ظل حبراً على ورق ، ولم ينفذ دائماً).^(٧٣) وقد شعر كثير من المسلمين بالغبن نتيجة تصرف النصارى بمقاييد الدولة الإسلامية ، حتى صاروا وكأنهم غرباء في أوطانهم ، وهذا يدل على قدر كبير من الحرية التي تمتع بها النصارى تحت ظلال الإسلام ، يقول آدم متز: (وكانت الحركات التي يقصد بها مقاومة النصارى موجهة أولاً إلى محاربة تسلط أهل الذمة على المسلمين ، وسيطرة أهل الذمة شيء لا يحتمله المسلم الحق)^(٧٤). فلا بد من التوازن الاجتماعي بين الطوائف والأديان حفاظاً على أمن المجتمع.

وكانت للنصارى حرمانهم تماماً كالمسلمين ، فلا يجوز الاعتداء على أرواحهم وأموالهم ، يقول آدم متز: (أما حياة الذمي فإنها عند أي حنيفة وابن حنبل تكافئ حياة المسلم ، وديته دية المسلم ، وهي مسألة مهمة جداً من حيث المبدأ).^(٧٥) وعاش النصارى إلى جانب المسلمين في أحياء واحدة ، فلا عزلة ولا حصار ، (ولم يكن في المدن الإسلامية أحياء مختصة لليهود والنصارى ، بحيث لا يتعدونها ، وإن أثر أهل كل دين أن يعيشوا متقاربين ، وكانت الأديرة المسيحية منتشرة في كل أجزاء بغداد ، حتى كادت لا تخلو منها ناحية).^(٧٦)

وكانت الدولة لها مصداقية عند النصارى ، ولذلك كانت تتدخل للمصالحة بين الطوائف النصرانية ، (وكثيراً ما كان رجال الشرطة المسلمون يتدخلون بين الفرق النصرانية لمنعهم من المشاجرات ، حتى عين حاكم أنطاكية في القرن الثامن الهجري رجلاً يتقاضى ثلاثين ديناراً من النصارى في الشهر ، وكان مقره قرب المذبح ، وعمله أن يمنع المتخاصمين من قتل بعضهم بعضاً).^(٧٧) وكانت الدولة تخفف عنهم الضرائب وتضع الجزية عن الضعفاء منهم ، ففي (عام ٣٦٦هـ/٩٧٦م صدر أمر الخليفة الطائع بأن تؤخذ الجزية من أهل الذمة في المحرم من كل سنة بحسب منازلهم ، وألا تؤخذ من النساء ، ولا ممن لم يبلغ الحلم ، ولا من ذي السن العالية ، ولا ذي عاهة بادية ، ولا من فقير معدم ، ولا من راهب متبتل).^(٧٨) وكانت الدولة العباسية تجل (وقد نشر أخيراً براءة منحها المكتفي سنة ١١٣٨م لحماية النساطرة ، وهي توضح مدى العلاقات الودية بين رجال الإسلام الرسميين ، وبين رجال النصرانية).^(٧٩)

أولاً: الهدف من الجهاد في سبيل الله

الجهاد في سبيل الله هو عبارة عن حرب عادلة لإزالة الديكتاتوريات التي تحول دون الناس وبين حرية العقيدة، قال تعالى: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ) ^(٨٨)، وليس الجهاد لإرغام الناس على الدخول بالإسلام، فאלله تعالى هو المتكبر، وهو ملك الملوك، وقد دعا الناس إلى عبادته لما فيه مصلحتهم، والقرآن مآدبته في الأرض، فمن رفض الدعوة لا يقبل الله عمله ولا يجبره على اعتناقها، لأن من عادة الملوك التكبر، ولو أن إنساناً أقام دعوة ثم رفض بعض المدعوين إجابته هل يجبرهم على الحضور أم يعرض عنهم ويسخط عليهم؟ إن عماد التواصل في العلاقات بين الناس هو الرغبة والمحبة وليس الكره والإجبار، وهو مع رب الناس وملك الناس وإله الناس قائم على هذا الأساس أيضاً، يقول غوستاف لوبون في هذا السياق: (وقد أثبت التاريخ أن الأديان لا تقرض بالقوة، فلما قهر النصارى عرب الأندلس، فضل هؤلاء القتل والطرده عن آخرهم، على ترك الإسلام، ولم ينتشر القرآن بالسيف إذن، بل انتشر بالدعوة وحدها، وبالدعوة وحدها اعتنقت الشعوب التي قهرت العرب مؤخرًا كالترك والمغول) ^(٨٩).

وقد ابتدأ الجهاد دفاعاً عن حقوق المهاجرين الذي أبعدوا عن ديارهم بغير حق، قال تعالى: {أَذِّنْ لِلَّذِينَ يَبْقَاتُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ} ^(٩٠)، وانتهى ليصبح دفاعاً عن الإنسان حيث كان، وتحريراً للإنسانية بكافة أشكالها وألوانها، وعلى مختلف الأمكنة والعصور من كل الأغلال والديكتاتوريات التي تكبلها، قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلَيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَأَغْلِمُوا أَنَّهُم مَعَ الْمُتَّقِينَ} ^(٩١)، وقد كان المسلمون يضحون بأموالهم وأنفسهم من أجل نشر العدالة وإتاحة حرية الاختيار أمام الآخرين، في عصور لم تكن تعرف شيئاً من الحرية السياسية والدينية، ولم تكن تعترف بكرامة الإنسان. وهذا سبق عالمي ينبغي للمسلمين أن يفتخروا به، فهم لم يقاتلوا من أجل نهب ثروات الآخرين، والاستيلاء على مقدراتهم، وإنما من أجل نشر العدالة والحرية بين الناس حتى يختاروا العقيدة الصحيحة أو يبقوا إذا شأوا على عقيدتهم من دون خوف من حسيب أو رقيب. ومثل هذه الحرب لم تعرفها البشرية في كل عصورها، فالحرب عبر التاريخ وإلى يومنا هذا سببها المكاسب المادية والجشع والطمع بما عند الآخرين.

وإذا كان العصر الحديث قد وفر للناس نوعاً من الحرية والحماية في ظل القانون، وسلطة الدولة، وإذا كانت الدول الكبرى بدأت تفكر بما تسميه حقوق الإنسان وتسعى للتدخل لحمايتها كما تزعم، فإن هذا الأمر لم يكن موجوداً البتة في العصور الوسطى، ولذلك كان الجهاد في ذلك الوقت استنفاذاً للحرية الإنسانية والكرامة البشرية وتحريراً للعقل البشري من وصاية أية قوة طاغية تحول بينه وبين اتباعه للدين الذي يراه دون خوف أو وجل من كافة القوى المتحكمة بمصير الفرد والمجتمع آنذاك. وإذا استطاع القانون إنصاف الناس فلا هجرة ولا حاجة للقتال، ودل النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه على ما هو خير لهم من الجهاد، وذلك في أوقات السلم والأمن، وهو ذكر الله، فقال لهم: (ألا أنبئكم بخير أعمالكم، وأزكاها عند مليككم، وأرفعها في درجاتكم، وخير لكم من إنفاق الذهب والورق؟، وخير لكم من أن تلقوا عدوكم فتضربوا أعناقهم ويضربوا أعناقكم؟). قالوا: بلى. قال: (ذكر الله) ^(٩٢). وأما إذا عجز القانون إنصاف الناس عن ذلك فالقتال يبقى حقاً مشروعاً من أجل تحقيق العدالة إلى يوم القيامة.

المتوارثة، كما جاء في وثيقة الاستسلام المبرمة حرفياً، وللوقوف على البعد الحقيقي لهذا التسامح غير المعهود في أوروبا، ربما يجلوه هذا النص المأخوذ من إحدى عقود السلام العربية نصاً: هذه الاتفاقية تشمل جميع الرعايا المسيحيين: قساوسة، رهباناً، وراهبات. إنها تمنحهم الأمن والحماية لكنائسهم، ومساكنهم، وأماكن الحج. كما يشمل أولئك الذين يقومون بزيارتها من جورجيين، يعقوبيين، أروبيين، أحباش، وسائر الذين يعترفون بنبوة المسيح، جميعهم يستحق الرعاية لأنهم في وقت مضى كرموا بوثيقة من قبل النبي صلى الله عليه وسلم مهرها بخاتمه، وفيها يوصينا بأن نكون رحماً معهم، وأن نضمن لهم الأمن. ^(٨٤) فالهروب لا يمكن تحميل الأديان تبعة أوزارها، وإنما هنالك أسباب سياسية واقتصادية واجتماعية تكمن وراء الهروب، بدليل أننا نرى أبناء الدين الواحد يقتتلون فيما بينهم من أجل مكاسب مادية. ولا ننكر أن بعض الحروب قد تكون أسبابها دينية إما بسبب سوء فهم للدين أو بسبب التعصب الديني، ولكن الأديان في هذه الحالة لا تتحمل وزر تلك الحروب، وإنما يتحمل وزر ذلك من أشعل نار الفتنة.

وكان الإسلام أكثر تسامحاً مع النصارى من تسامح بعضهم مع بعض، يقول آدم متز: (على أن الكنيسة الرسمية في الدولة الرومانية الشرقية قد ذهبت في معاداتها للمسيحيين الذين يخالفون رجالها في التفكير أبعد مما ذهب إليه الإسلام بالنسبة لأهل الذمة). ^(٨٥) وقد بدأ التسامح من عهد النبي عليه السلام، واستمر هذا الخلق الإسلامي الكريم عند ملوك المسلمين وخلفائهم، يقول غوستاف لوبون في حديثه عن نتائج الحروب الصليبية: (ولم يشأ صلاح الدين أن يفعل في الصليبيين مثل ما فعله الصليبيون الأولون من ضروب التحش، فيبيد النصارى على بكرة أبيهم، فقد اكتفى بفرض جزية طفيفة عليهم، مانعاً سلب شيء منهم). ^(٨٦) وهذا الخلق الإسلامي الرفيع كان موجوداً في إسبانيا أيضاً، التي فتحها العرب، ونشروا فيها العدل والتسامح الديني، (وتعد كنائس النصارى الكثيرة التي بنوها أيام الحكم العربي من الأدلة على احترام العرب لمعتقدات الأمم التي خضعت لسلطانهم، وأسلم كثير من النصارى، ولكنهم لم يسلموا طمعاً في كبير شيء، وهم الذين استعربوا، فغدوا هم واليهود مساوين للمسلمين، قادرين مثلهم على تقلد مناصب الدولة، وكانت إسبانية العربية بلد أوروبا الوحيد الذي تمتع اليهود فيه بحماية الدولة ورعايتها، فصار عددهم فيه كثيراً جداً). ^(٨٧)

المبحث الثالث

العلاقات الدولية بين المسلمين والنصارى

تتسم العلاقات الإسلامية المسيحية على الصعيد الدولي بأنها علاقات تاريخية حضارية عميقة، وهي تقوم على جوانب إيجابية متعددة، وهي أساس الاستقرار لهذا العالم، قال تعالى: (لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قِسِيَّيْنِ وَهُمْ بَنَاءٌ وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ) (المائدة: ٨٢). ولكن هذا لا يعني بأن هذه العلاقات لم تمر بأزمات متعددة، وتوتر أحياناً، ولا بد لفهم هذه العلاقات من فهم قضية الجهاد في الإسلام أولاً، وحقيقة الحروب التي خاضها المسلمون مع القوى المناهضة لدينهم خارج الجزيرة العربية، وحقيقة الحروب الصليبية والاستعمار، وفيما يلي تفصيل ذلك:

ثانياً: حقيقة الحروب التاريخية بين الإسلام والمسيحية

لم تكن هناك ثمة حرب دينية بين الإسلام والمسيحية عبر التاريخ من جانب الإسلام، بدليل أن الإسلام لو كان يريد إزالة سلطان المسيحية ولا يعترف بها، لهدم كنائسها في بلدانه، ولأجاز الاعتداء على متبعيها وتصفيتهم، ولكن له موقف آخر من الدين المسيحي برمته، وحين فتح المسلمون بيت المقدس، لم يصل عمر في كنيسة القيامة خشية عليها من أن يأخذها المسلمون بعد ذلك ويحولونها إلى مسجد^(٩٣)، وكانت هنالك مشكلات تاريخية قديمة بين اليهود والنصارى، فاشتراط النصارى على المسلمين أن لا يساكنهم اليهود في المدينة المقدسة، وكان النصارى قد جعلوا الصخرة مزبلة، لأنها قبلة اليهود، ولذلك سميت بالقمامة، وانسحب هذا الاسم على الكنيسة التي بناها النصارى هنالك أيضاً، فقام عمر بتنظيف الصخرة بردائه، وساعده المسلمون في التنظيف أيضاً^(٩٤)، وحين أعاد صلاح الدين فتح بيت المقدس، فكر بهدم الكنيسة خشية من عودة الصليبيين مرة أخرى للغزو وصولاً إلى كنيسة القيامة، بيد أن أولي الرأي من المسلمين أشاروا عليه بعدم فعل ذلك، وقالوا له: (إنهم لا يتركون الحج إلى هذه البقعة، ولو كانت قاعاً صفصفاً، وقد فتح هذا البلد قبلك أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، وترك هذه الكنيسة بأيديهم، ولك في ذلك أسوة، فأعرض عنها، واتركها على حالتها تأسيساً بعمر رضي الله عنه)^(٩٥).

وقد أثارت مواقف صلاح الدين النبيلة من المقدسات المسيحية، ومن أعدائه الصليبيين، مشاعر التقدير والإعجاب عند العرب والأوروبيين على حد سواء، (ويعد صلاح الدين عند العرب في مصاف الرشيد وبوبرس، وفي مقدمة الذين نالوا شهرة شعبية عند العرب عامة وخاصة، أما في أوروبا فقد أطنب بذكره المنشدون في العصور الوسطى، وكذلك فعل الروائيون العصريون، ولا يزال يعتبر مثال البطولة والفروسية)^(٩٦).

فليس هنالك حرب إسلامية مع الإنجيل ولا مع الكنائس والقسس والرهبان، ولا مع عامة معتنقي الديانة النصرانية، وإنما كانت حرب المسلمين مع الروم هي حرب مع سلطة سياسية تأبى الاعتراف بالدين الحق لأسباب سياسية، وترفض نشره بين رعاياها، فلما تمكن الإسلام من إزاحة تلك السلطة ترك حرية القرار للناس في عقائدهم وأديانهم، ودخل الكثير منهم في دين الله أفواجا بعد أن عرفوا الإسلام عن قرب، واختلطوا بالفاتحين المسلمين. وفي هذا الصدد يقول غوستاف لوبون موضحاً آثار الحروب الصليبية على النصارى: (إن النصارى تخلصوا من همجيتهم بفضل اتصالهم بالعرب، واقتباسهم منهم مبادئ فروسيتهم، وما تؤدي إليه هذه المبادئ من التزامات، كمراعاة النساء والشيخ والأولاد، واحترام اليهود... إلخ، ونذكر أننا بينا في فصلنا عن الحروب الصليبية أن أوروبا النصرانية كانت دون الشرق الإسلامي أخلاقاً بمراحل)^(٩٧). ويضيف مبيناً فضل العرب على أوروبا: (إن العرب هم الذين فتحوا لأوروبا ما كانت تجهله من عالم المعارف العلمية والأدبية والفلسفية بتأثيرهم الثقافي، فكانوا ممدنين لنا وأئمة لنا ستة قرون)^(٩٨).

ثالثاً: نظرة تاريخية لتلك الحروب وبواعثها

ولا ريب أن بعض النصارى في الغرب رأوا في انتصار الإسلام وانتشار نفوذه خطراً يهدد مصالحهم، فأعلنوا العداوة له، وكانت

خطيئة هؤلاء بحق محمد تشبه خطيئة اليهود بحق عيسى، فكل منهما رفض الاعتراف بالحق والإقرار به، فعمدوا على إشعال فتيل الحرب بين النصرانية والإسلام، يقول أحد شعراء الأرمن على لسان ملكه من قصيدة طويلة^(٩٩):

سأفتح أرض الله شرقاً ومغرباً
فيعسى علا فوق السماوات عرشه
يفوز الذي والاه يوم التخاصم
وصاحبكم بالترب أودى به الثرى
فصار رفاتا بين تلك الرماثم
ومن شأن مثل هذه القصائد أن تشعل حروباً إعلامية، وقد رد ابن حزم الأندلسي على قصيدة هذا الشاعر بنقيضة لها^(١٠٠).

وقد قامت الحروب الصليبية، وتم إجلاء المسلمين عن الأندلس بسبب الحقد الذي أشعله ملوك الصليبيين، لأغراض ظاهرها دينية وحقيقتها سياسية، لأنه لا تعارض في إمكانية التعايش بين المسيحية والإسلام كما ذكرنا آنفاً. ولم تهدأ الصراعات بين المسلمين والروم نهائياً عبر التاريخ، بل استمر التوتر أحياناً في العلاقات بين الطرفين، وذلك ابتداء من عصر الراشدين حيث طمع في معاوية ملك الروم، لما رأى اشتغاله بحرب علي، فكتب معاوية إليه: (والله لئن لم تنته وترجع إلى بلادك يا لعين، لأصطلحن أنا وابن عمي عليك، ولأخرجنك من جميع بلادك، ولأضيقن عليك الأرض بما رحبت، وعند ذلك خاف ملك الروم وانكف)^(١٠١).

واستمرت هذه الصراعات إلى العهد العباسي، حيث فكر الرشيد بحفر قناة تصل بين البحر الأحمر والبحر الأبيض المتوسط، لكنه أعرض عن هذا خوفاً من غزو الروم للبيت الحرام، مما يعني أن هاجس الخوف من الغارات الرومية بقي ملازماً للمسلمين في عز حضارتهم وأوج قوتهم، فقد ذكر السيوطي في ترجمة الرشيد: (وفي مروج المسعودي قال: رام الرشيد أن يوصل ما بين بحر الروم وبحر القلزم، مما يلي القرما، فقال له يحيى بن خالد البرمكي: كان يختطف الروم الناس من المسجد الحرام، وتدخل مراكبهم إلى الحجاز، فتركه)^(١٠٢).

وإذا كان الروم لم يستطيعوا غزو مكة المكرمة عن طريق البحر المتوسط في العصر العباسي وما قبله، فقد حاولوا غزوها من طريق باب المندب في العصور اللاحقة، وبخاصة في بداية العصر العثماني، حيث (وضع البرتغاليون أيضاً مخططاً صليبياً خطيراً للغاية تمثل في دخولهم البحر الأحمر، وفي استيلائهم على جدة، ثم الزحف منها على مكة المكرمة لهدم الكعبة الشريفة، ثم مواصلة الزحف منها على المدينة المنورة، لنش قبر الرسول صلوات الله وسلامه عليه، ومواصلة الزحف بعد ذلك إلى تبوك، وصولاً إلى بيت المقدس، حيث المسجد الأقصى وقبة الصخرة)^(١٠٣). وكان ذلك في مطلع القرن السادس عشر الميلادي. مما يدل على أن موقف الرشيد بعدم حفر القناة بين البحر المتوسط والبحر الأحمر كان مبعثه قلق حقيقي على المقدسات الإسلامية التي لم يتوان الروم عن تهديدها.

بيد أن هذا القلق كان وليد ظروف تاريخية معينة، فقد حفرت قناة السويس في العصر الحديث، وتسربت منها جيوش الاستعمار باتجاه الشرق الأقصى، ولم تحاول هدم مقدسات المسلمين كما كان يتوهم بعض المسلمين وكما أراد المتعصبون من النصارى، فالتنوع العقلي والحضاري للإنسانية في العصر الحديث لم يعد يقبل المساس بالمقدسات لأي دين، وصار يلزم صاحبه احترام الآخر وقبوله ولو كان مغايراً له في العقيدة والدين. وبقيت بعض الثغور الإسلامية في الماضي

المسلمين في ديار الإسلام ، وهو ما لم يتحقق لمسلمي الأندلس عندما استولى النصارى على الحكم فيها ، حيث أحرقت المساجد ودمرت المآثر الإسلامية وتم إجلاء المسلمين جميعا عن تلك البلاد.

رابعاً: مقاومة الاستعمار الحديث وأسبابها

حين عاد الاستعمار في العصر الحديث إلى العدوان على البلاد الإسلامية ، قاومه المسلمون بوصفه عدوا محتلاً ، وليس لأنه مسيحي ، والإنسان من حقه أن يدافع عن وطنه وممتلكاته في كافة الأديان والقوانين الدولية ، فليس هنالك ثمة حرب بين المسلمين والنصارى هدفها إقصاء العقيدة النصرانية ، وسحق الوجود المسيحي ، وإنما هي حرب بين ظالم ومظلوم ، والظالم ينبغي رده عن ظلمه ولو كان قريباً أو حبيباً ، لأن الظلم مما لا يطاق ، قال طرفة: ^(١١٥)

وظلم ذوي القربى أشد مضاضة على النفس من وقع الحسام المهند
فلا يقبل الظلم من البعيد ولا من القريب ، ولا من أبناء الدين الواحد فيها بينهم ، فكيف بغيرهم ؟ وقد اعترف كثير من الغربيين بأن الدول الغربية هي التي البادئة في عدوانها على المسلمين ، وأن الهدف من هذا العدوان هو إزالة الآخر ، وإقصائه من عقر داره ، وفي هذا الصدد قال لورانس بوران: (شنت الدول الأوروبية في القرن التاسع عشر ، والقرن العشرين حروباً عدوانية على الحكومات المسلمة ، ثم انتزعت منها أراضٍ ضمتها إلى سلطانتها ، ولقد كانت النتائج في أحوال كثيرة غير سارة لبعض الشعوب التي استعبدت وخصوصاً من المسلمين ، ولكن هذه الشعوب لم تصل بعد إلى درجة تشعر فيها أنها أصبحت أقلبات مضطهدة ، أو تعيش في حابورات). ^(١١٦)

وهذه الحرب السافرة على المسلمين والإسلام سببها الخوف الذي يتهدد الغرب كله من عودة الإسلام ، فقد (كتب كاتب اسمه أشيعيا بومان في مجلة العالم الإسلامي ، مقالاً عنوانه: الجغرافيا السياسية للعالم الإسلامي ، ذكر فيه أن شيئاً من الخوف يجب أن يسيطر على العالم الغربي ، لهذا الخوف أسباب منها: أن الإسلام منذ ظهر في مكة لم يضعف عددياً ، بل هو دائماً في ازدياد واتساع ، ثم إن الإسلام ليس ديناً فحسب ، بل إن من أركانه الجهاد ، ولم يتفق قط أن شعباً دخل في الإسلام ثم عاد نصرانياً). ^(١١٧)

وقد اتخذت حروب الاستعمار الدين المسيحي غطاءً لأطماعه الاقتصادية ، فلقد كان نشيد الجنود الطليان عندما أرادوا فتح ليبيا: (يا أماه. أتمى صلاتك ولا تبكي ، بل اضحكي وتألمي ألا تعلمين أن إيطاليا تدعوني ، وأنا ذاهب إلى طرابلس فرحاً مسروراً. لأبذل دمي لسحق الأمة الملعونة. ولأحارب الديانة الإسلامية التي تجيز البنات الأبقار للسلطان. سأقاتل بكل قوتي لأمحو القرآن...) ^(١١٨) ومثل هذا النشيد لا يقبل به السيد المسيح عليه السلام بكل تأكيد فقد كان رسولاً للمحبة والسلام ، وهو القائل: (أحبوا أعداءكم). كما أن الجماهير الواعية من المسيحية ترفض العدوان والغزو مهما كانت مبرراته وأسبابه.

خامساً: التبشير والاستعمار

الديانة المسيحية نشأت في الشرق ، وانتقلت بعد ذلك إلى الغرب ، فلا داعي لأن تحاول أوروبا أن تستخدم الديانة المسيحية التي جاءتها من الشرق أصلاً دعماً لها للسيطرة على هذا الشرق وإخضاعه لها ، فإننا (إذا نظرنا إلى الحروب الصليبية في وضعها الصحيح وجدنا فصلاً متوسطاً بين فصول تلك القصة الطويلة ، قصة التفاعل بين

كالبراكين الساكنة ، تشتعل بين الفينة والأخرى ، وهذه نماذج لما حدث من غزوات تاريخية بين الروم والمسلمين:

١- في سنة ٢١٠هـ (عدا ملك الروم وهو توفيل بن ميخائيل على جماعة من المسلمين فقتلهم في أرض طرسوس ، نحو من ألف وستمائة إنسان). ^(١٠٤)

٢- (وفي سنة خمس وثلاثمائة قدمت رسل ملك الروم بهدايا ، وطلبت من المقتدر بالله عقد هدنة) ^(١٠٥)

٣- (وفي سنة إحدى وثلاثين وثلاثمائة وصلت الروم إلى أرزن ، وميفارقين ، ونصيبين ، فقتلوا وسبوا ، ثم طلبوا منديلاً في كنيسة الرها ، يزعمون أن المسيح مسح به وجهه ، فارتسمت صورته فيه على أنهم يطلعون جميع من سبوا ، فأرسل إليهم ، فأطلقوا الأسرى). ^(١٠٦)

٤- (وفي سنة خمسين وثلاثمائة أخذت الروم جزيرة أقریطش من المسلمين). ^(١٠٧)

٥- (وفي سنة أربع وخمسين وثلاثمائة بنى تقفور ملك الروم قيسارية قريباً من بلاد المسلمين ، وسكنها ليغير في كل وقت). ^(١٠٨)

٦- وفي سنة ٣٥٤هـ دخل تقفور ملك الروم طرسوس ، وهي مدينة بثغور الشام بين أنطاكية وحلب وبلاد الروم ، فخرّب الجامع والمساجد ، وفرض الجزية ، وأجبر الكثرين على التنصر (فكان الإنسان يجرى إلى عسكر الروم ، فيودع ولده ، ويبيكي ويصرخ ، وينصرف على أقبح صورة ، حتى بكى الروم رقة لحالهم). ^(١٠٩)

٧- وفي سنة ٤٩٢هـ (أخذت الفرنج بيت المقدس بعد حصار شهر ونصف ، وقتلوا أكثر من سبعين ألفاً ، منهم جماعة من العلماء والعباد والزهاد ، وهدموا المشاهد ، وجمعوا اليهود في الكنيسة وأحرقوها عليهم) ^(١١٠). ويصف غوستاف لوبون ما أحدثه الصليبيون من كوارث فيقول: (ولم يكتف الفرسان الصليبيون الاتقياء بذلك ، ففعدوا مؤتمراً أجمعوا فيه على إبادة جميع سكان القدس من المسلمين واليهود وخوارج النصارى ، الذين كان عددهم نحو ستين ألفاً ، فأفنؤهم على بكرة أبيهم في ثمانية أيام ، ولم يستثنوا منهم امرأة ولا ولداً ولا شيخاً ، وأراد الصليبيون أن يستريحوا من عناء تذييع أهل القدس قاطبة ، فانهمكوا بكل ما يستقدره الإنسان من صنوف السكر والعريضة). ^(١١١)

وبعلل الدكتور فيليب حتى أسباب هذه الحروب الصليبية بقوله: (كانت الحروب الصليبية بنوع خاص كناية عن حركة قامت بها أوروبا النصرانية رداً على آسيا الإسلامية ، وكانت هذه قد اتخذت خطة الهجوم منذ سنة ٦٣٢ ليس على سوريا وآسيا الصغرى فحسب ، بل على إسبانيا وصقلية أيضاً). ^(١١٢)

٨- وفي سنة أربع وستين وخمسمائة (قصدت الفرنج الديار المصرية في جيش عظيم ، فملكوا بلييس ، وحاصروا القاهرة ، فأحرقها صاحبها خوفاً منهم ، ثم كاتب السلطان نور الدين يستنجد به ، فجاء أسد الدين بجيوشه ، فرحل الفرنج عن القاهرة لما سمعوا بوصوله). ^(١١٣)

وفي مقابل هذا الغزو المتكرر من الصليبيين ، لم يتورط المسلمون في حروب دينية استئنافية مع الآخرين ، فقد تعايشوا مع كافة الأديان والطوائف التي وجدت في بلاد الإسلام ، وحين دحروا القوى الصليبية قدموا الخدمات والمعونة لمن أراد أن يرجع من الصليبيين إلى بلاده ، وعفا صلاح الدين عن ملوكهم ، (وأطلق السلطان خلقاً منهم بنات الملوك بمن معهن من النساء والصبيان والرجال ، ووقعت المسامحة في كثير منهم ، وشفع في أناس كثير ، فعفا عنهم) ^(١١٤) ، ولم يثار من كنائسهم أو من النصارى الذين يعيشون جنباً إلى جنب بجوار

من الإسلام الذي أرسى قواعد التعامل بين الأمم والشعوب ، ووضع رؤية واضحة وقانونا عادلا ومنهجاً متكاملًا قبل أربعة عشر قرناً من المدينة المعاصرة ، والتي قامت على السلب والنهب والدموع والدماء في آن معاً. بيد أن هذه الخطوة قد تراجع الغرب عنها فيما يبدو ، فبينما نجده يؤيد انفصال تيمور الشرقية عن وطنه الأم إندونيسيا لأسباب دينية ، نجده قد التزم الصمت حيال ما يجري في الشيشان ، بل هو مساند لروسيا في حملتها ضد الشعب الشيشاني المسلم بصورة غير مباشرة ، ولا يقدم أية مبادرة لحل الأزمة هناك. ولا يوجد من المسلمين من يجيز لنفسه العدوان على النصارى أو غيرهم ، ويجب عدم الخلط بين رغبات الشعوب في التحرر وثورتها من أجل الاستقلال ، وبين الحروب الدينية والطائفية التي يريد الاستعمار من خلال إثارتها أن يضفي مشروعته على غزو الآخرين وسحقهم.

وباختصار شديد نقول في ختام هذه الفقرة ليس لدى المسلمين خطة لتصفية الآخرين من أصحاب الديانات التي تغاير دينهم ، بل على العكس من ذلك لقد كانوا حماة الحرية الدينية عبر التاريخ كله ، وكان أهل الأديان الأخرى يتحاكمون إليهم ، وإن ما يقع بينهم وبين غيرهم من نزاعات وحروب في هذه الأيام في مناطق كثيرة من العالم كفلسطين والشيشان وكشمير إنما غرضه نيل التحرر والعيش بكرامة ، فلا يجب وصف حركات التحرر بالإرهاب والعدوان إذا كان أصحابها من المسلمين ، ويتم مساندتها إذا كان أصحابها من غير المسلمين كما هو الحال في تيمور الشرقية وجنوب السودان على سبيل المثال. فلا بد للعدالة الدولية أن تكيّل بمكيال واحد لا بمكيالين.

سابعاً: السلاح هدفه إستراتيجي للأديان جميعاً

السلام هدف الأديان جميعاً ، ولذلك ينبغي للعقلاء أن ينتبهوا إلى ضرورة إطفاء الفتنة ، وعدم السماح لوسائل الإعلام المغرضة من أن تشعل نار العداوة بين المسيحية والإسلام في أي ظرف كان ، مما سيضعف الديانتين في آن واحد ، ولا يحقق إلا مصالح المستعمرين الذين كفروا بالأديان وآمنوا بالحياة المادية فقط ، ويسعون للتستر بالدعاوى الديمقراطية ويرفعون شعارات حقوق الإنسان وحماية الأقليات لتحقيق مآربهم السياسية والاقتصادية العاجلة. كما أن مصلحة الديانتين تقتضي الوقوف صفاً واحداً أمام مطامع الصهيونية العالمية في القدس وفلسطين ، وقد انضم نصارى العرب إلى إخوانهم المسلمين في وحدة وطنية في البلاد العربية جميعاً ضد تهويد فلسطين ، والمطلوب تعزيز هذا التضامن ، وأن يشارك فيه جميع النصارى والمسلمين حول العالم حفاظاً على الهوية الحضارية والمقدسات الإسلامية والمسيحية في الأرض المقدسة مما يخطط له أبناء صهيون الذين يعادون الديان جميعاً وفي مقدمتها المسيحية والإسلام. ومن مصلحة الديانتين تعزيز الحوار الثقافي بينهما ، وتعزيز العلاقات الاقتصادية والإنسانية فيما بين دولهما من أجل مصلحة الإنسانية قاطبة.

وقد وجدنا بعض الكتاب المشككين بعموم قوله تعالى: {وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى} ، زاعمين أن الآية خاصة ببعض النصارى في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقد دفعهم إلى هذا الفهم ما يروونه من حملات الإبادة التي يتعرض لها شعوب إسلامية بأكملها على يد بعض الدول الغربية ، وهذا التأويل غير سليم وغير صحيح ، فالعبارة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ،

الشرق والغرب ، مبتدئة بحرب طروادة وفارس في الأزمنة الغابرة ، ومنتهية بالتوسع الاستعماري الأوروبي في عصرنا الأخير^(١١٩).

وتقيم أوروبا حروبها من منطلق ديني لهذا الغرض (ولا تزال أوروبا إلى اليوم تنظر إلى جميع حروبها نظرة دينية ... وإذا اتفقت أن حاربت إنكلترا المسيحية ، إيطاليا أو ألمانيا ، فلأن ميدان النزاع يكون حينئذ اقتصادياً استعمارياً)^(١٢٠). وتستخدم أوروبا التبشير سلاحاً لها ، فهي ما طمحت (إلى الاستيلاء على بلد أو إقليم من قارة إفريقية ، أو بعارة أخرى من الشرق عموماً ، إلا وسقت إليه بافتتاح المدارس بمرسليها الدينين ومن تخلق بأخلاقهم ، ليمهدوا لها طريق الافتتاح أو الاستعمار). كما أنها تسعى إلى تحريك الفتن الطائفية مستخدمة المبشرين لهذا الغرض ، حيث (لم تكن إثارة الحرب بين الدول الكبرى دائماً وسيلة عملية للمبشرين ، لأنها قد تقود إلى إضعاف دولة مسيحية ، وهكذا انصرف المبشرون إلى ما يكون أقرب إلى تحقيق أهدافهم ، فوقعوا على إثارة الفتن والاضطرابات ، وإذا نحن أدرنا أن الصلة كانت بين السياسيين وبين المبشرين وثيقة دائماً ، لم نستغرب أن تنتهز الدول المستعمرة مثل هذه الفرص للتدخل في الشرق)^(١٢١).

وما حصل في إندونيسيا مؤخراً يثبت خطط الاستعمار لتقسيم ذلك البلد الذي كان سكانه جميعاً من المسلمين ، ثم استغل المستعمرون وضع الناس الاقتصادي المزري ، فقدموا لقمة العيش مقابل صرف الناس عن العقيدة الإسلامية ، وعبر عقود طويلة من الزمن تشكلت نواة مسيحية في تلك البلاد ، وقد عاشت باطمئنان إلى جوار المسلمين ، ولكنه تم عقب ذلك إشعال فتيل العنف بينها وبين المسلمين ، وضخمت وسائل الإعلام الأحداث ، وتدخلت جنود الأمم المتحدة ، لبتيم في النهاية انفصال إقليم تيمور الشرقية عن جسم وطنه الأم ، وانتقلت الفتنة الآن إلى أجزاء أخرى من إندونيسيا ، لتشتعل في جزر الملوك ، ولتتحول الأرخبيل الإندونيسي إلى عشرات الدول في المستقبل القريب!

سادساً: حقيقة الحروب المعاصرة في بعض البلدان الإسلامية

وحقيقة الحروب الجارية الآن في البوسنة وكوسوفا والشيشان ، هي حروب للسيطرة الاقتصادية والسياسية أكثر من كونها حروباً دينية ، ودفاع المسلمين عن أنفسهم حق مشروع ، فهم لا يريدون سحق العقيدة المسيحية كما يصور ذلك المتطرفون من المسيحيين من أجل تبرير حملات الإبادة الجماعية للمسلمين ، كما أن المسيحيين الصرب وغيرهم لا تجرهم إلى هذه الحرب نصرة السيد المسيح عليه السلام ، ونشر الديانة المسيحية ، ولو أنهم صرحوا بذلك ، بقدر ما يجرحهم إلى ذلك المصالح الاقتصادية والسياسية ، فبين الصرب والروس وغيرهم جالية لا بأس بها من المسلمين لم تتعرض للاستئصال والأذى كما تعرض له المسلمون في البوسنة والشيشان ، مما يؤكد أن الحروب الجارية الآن هدفها سياسي بالدرجة الأولى ، وهي تندرج في إطار خطة الحروب بين الشرق والغرب منذ القدم من أجل السيطرة على العالم ، والتي كانت الحروب الصليبية جزءاً منها كما تقدم.

كما أننا يجب أن لا ننكر بأن بعض الدول النصرانية وقفت إلى جانب المسلمين في تلك المعارك مع الصرب في كوسوفو ، وهذه أول مرة في تاريخ الغرب يخوض فيها حرباً من أجل المبادئ وليس المصالح كما ذكر الرئيس الأمريكي ، مما يعني أن خطوة بالاتجاه الصحيح قد بدأت ، وإن كانت هذه الخطوة قد سبقتها خطوات كبيرة

الإسلام والمسيحية ، وقد أوجز أهمها المجمع الفاتيكاني الثاني ، بقوله: تنظر الكنيسة بتقدير إلى المسلمين الذين يعبدون الله الواحد ، الحي القيوم ، الرحمن القدير ، الذي خلق السماء والأرض ، وكلم الناس ، إنهم يسعون بكل نفوسهم إلى التسليم بأحكام الله ، وإن خفيت مقاصده ، كما سلم الله إبراهيم الذي يفخر الدين الإسلامي بالانتساب إليه ، وإنهم على كونهم لا يعترفون بيسوع إلها ، يكرمونه نبيا ، ويكرمون أمه العذراء مريم ، مبتهلين إليها أحيانا بتقوى ، ثم إنهم ينتظرون يوم الدين الذي يجازي فيه الله جميع الناس بعد ما يعثهم أحياء ، من أجل هذا يقدرون الحياة الأبدية ، ويعبدون الله خصوصا بالصلاة والصوم^(١٢٥).

وقبل أن نختم هذا البحث لا بد من ذكر قصيدة تنبع بالحب والوفاء للرسول القائد محمد صلى الله عليه وسلم ، وهي تعلم الجبل كيفية احترام الأديان جميعا ، وصاحبها هو الشاعر القروي رشيد سليم الخوري من شعراء المهجري ، وهو غني عن التعريف لما عرف به من وطنية وعروبة ينبض بهما شعره ، وقصيدته التي اخترناها هي بعنوان: (عبد البرية) ، وفيها يقول:^(١٢٦)

عيد البرية عيد المولد النبوي
في المشرقين له والمغربين دوي
عيد النبي بن عبد الله من طلعت
شمس الهداية من قرآنه العلوي
بدا من القفر نورا للورى وهدى
يا للتمدن عم الكون من بدوي^(١٢٧)
يا صاحب السيف لم تقلل مضاربه
اليوم يقطر ذلا سيفك الدموي
يا فاتح الأرض ميدانا لقوته
صارت بلادك ميدانا لكل قوي
يا حبذا عهد بغداد وأندلس^(١٢٨)
عهد بروحي أفدي عوده وذوي
من كان في ريب من ضخم دولته
فليت ما في تواريخ الشعوب روي
يا قوم هذا مسيحي يذكركم
لا ينهض الشرق إلا حبنا الأخوي
فإن ذكرتم رسول الله تكرمة
فبلغوه سلام الشاعر القروي

ولا نجد خاتمة لهذا البحث خيرا من قوله تعالى: { إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ }^(١٢٩).
صدق الله العظيم

فليس ثمة أحد أقرب إلى المسلمين من النصارى ، وقد تمر العلاقة بينهما بتوتر في بعض المراحل التاريخية ، بل قد نجد أبناء الدين الواحد يقتتلون فيما بينهم ثم يتصالحون في النهاية ، وهذه هي سنة الحياة.

خاتمة

إن العلاقات بين الإسلام والمسيحية في عمقها التاريخي تقوم على التسامح والمودة ، وهي علاقات تاريخية تمتد من فجر الإسلام حين أوى النجاشي أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وحماهم من أذى قريش ، وحتى اليوم حيث نجد بعض الجاليات والشعوب وبعض الأقليات الإسلامية تجد في ديار الغرب ملاذا آمنا من الظلم والطغيان الذي يلاحقها ، مستفيدة من المناخ الديمقراطي داخل الدول الغربية ، والذي تأبى أوروبا أن تهب رياحه للشرق.

ولا ننكر أن هذه العلاقات مرت بمراحل توتر كثيرة عبر التاريخ ، وذلك بسبب جهل كثير من النصارى بحقيقة الإسلام الذي يؤمن بالمسيح كإيمانه بمحمد عليهما السلام ، كما أن هنالك جهلا لدى بعض العامة والغوغاء من الطرفين ، قد يجعلهم يفرقون في مستقع الطائفية الذي تخطط دوائر الاستعمار لتوقعهم فيه.

لقد آن الأوان لتصحيح هذه العلاقات ، فلقد تطور هذا العالم من حولنا ، وابتعد كثير من الغربيين عن التعصب الديني ، مما يسمح بنمو العلاقات بين المسلمين والنصارى في هذا العالم ، وجعلها قائمة على التعايش السلمي والاحترام المتبادل والمصالح المشتركة ، وتدمير هذه العلاقات لا يصب في مصلحة المسيحية ولا الإسلام ، وهو من باب أولى لا يتوافق مع هدي عيسى ولا مع هدي محمد عليهما السلام ، وفي صدد تصحيح العلاقات لا بد أن نشيد ببعض الخطوات في هذا الاتجاه ، فمن ذلك دعوات تعبر عن التسامح صدرت من الجانبين الإسلامي والمسيحي نذكر منها:

١- كلمة للدكتور يوسف القرضاوي يقول فيها: (إن المسيحيين في بلادنا هم مسلمون بثقافتهم وحضارتهم وإن لم يكونوا مسلمين بالديانة والعقيدة ، مسلمون بالثقافة والحضارة ، هذا ما عبر عنه المسيحي المصري المعروف الزعيم مكرم عبيد ، قال: أنا نصراني ديننا مسلم وطننا ، يعني هو وجوده في وطن الإسلام جعله مسلما... وكثيرا ما تقرأ لكتاب مسيحيين ، ولمفكرين مسيحيين ، ولشعراء وأدباء مسيحيين ، كلاما في مدح الإسلام وفي مدح محمد عليه الصلاة والسلام يمكن أن يكون أكثر حماسا من بعض المسلمين ، كان من هؤلاء الأستاذ فارس الخوري الذي كان رئيسا لوزراء سوريا ، كان من أكثر الناس حماسا للشريعة الإسلامية ولتطبيق الشريعة الإسلامية)^(١٣٠)

٢- ولا بد أن نشيد ببعض المواقف الإيجابية التي صدرت عن الفاتيكان في هذا الصدد تعترف بالدين الإسلامي ، حيث (أصدر البابا بولس السادس عام ١٩٦٥ وثيقة هامة ، كانت بمثابة اعتراف رسمي مسيحي بالدين الإسلامي ، ولأول مرة ، جاء فيها: إن كل من آمن بعد اليوم بالله خالق السموات والأرض ، ورب إبراهيم وموسى ، فهو ناج عند الله ، وداخل في سلامه ، وفي مقدمتهم: المسلمون)^(١٣١).

٣- وجاء في بيان الإرشاد الرسولي الذي أذاعه البابا يوحنا بولس الثاني من بيروت في أيار مايو ١٩٩٧ ، أثناء زيارته الرسمية للبنان ، يقول البيان: (هناك عدد من القيم الإنسانية الروحية الراهنة تجمع بين

الهوامش:

- ٣٦ - فتح الباري، (٥٨/١)، تحقيق محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، القاهرة.
- ٣٧ - نفسه.
- ٣٨ - البداية والنهاية لابن كثير، (٢٧٠/٤)، [مصدر سابق]
- ٣٩ - السيرة النبوية لابن هشام، (٦٠٧/٤)، [مصدر سابق]
- ٤٠ - البداية والنهاية لابن كثير، (٢٧٢/٤)، [مصدر سابق]
- ٤١ - تاريخ الأمم والملوك، للطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (٦٤٥/٣) دار سويدان، بيروت.
- ٤٢ - السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، (٦٠٧/٤)، مؤسسة علوم القرآن
- ٤٣ - انظر: مشكاة المصابيح، للتبريزي، (١١٥٠/٢)، [مصدر سابق].
- ٤٤ - البداية والنهاية لابن كثير، (١٤١/٤)، [مصدر سابق]
- ٤٥ - تاريخ الأمم والملوك، للطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (٦٥٣/٣) [مصدر سابق].
- ٤٦ - انظر: السيرة النبوية لابن هشام، (٣٤٠-٣٤١)، [مصدر سابق]
- ٤٧ - البداية والنهاية لابن كثير، (٣٦٨/٤)، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ/١٩٩٠م
- ٤٨ - سورة التوبة، الآية (٣٤).
- ٤٩ - اللزوميات، (١٣٧/٢) دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- ٥٠ - التبر: الذهب، والورق: الفضة أو الدراهم.
- ٥١ - سورة آل عمران، الآية (٦٤).
- ٥٢ - إيجاز القرآن، (٣٣-٢٧/١)، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف.
- ٥٣ - إظهار الحق، من مقدمة محمد مسعود سليم، ص (٢١) نشر إدارة إحياء التراث الإسلامي، الدوحة، قطر.
- ٥٤ - إظهار الحق، من مقدمة المؤلف، ص (٤٤) نشر إدارة إحياء التراث الإسلامي، الدوحة، قطر.
- ٥٥ - سورة البقرة، الآية (٢٥٦).
- ٥٦ - سورة الأنفال، الآية (٦١).
- ٥٧ - تفسير القرآن العظيم، (٣٥٦-٣٥٧/٢).
- ٥٨ - سورة النساء، الآيات (١٠٦-١١٣).
- ٥٩ - في ظلال القرآن، (٧٥٢-٧٥١/٢).
- ٦٠ - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، (٥٧/١)، [مصدر سابق]
- ٦١ - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، (٥٧/١)، [مصدر سابق]
- ٦٢ - تاريخ العرب، ص (٤٢٢)، دار غندور، بيروت، الطبعة السابعة، ١٩٨٦م.
- ٦٣ - تاريخ الخلفاء للسيوطي، تحقيق إبراهيم صالح، ص (٣٦٤) دار صادر، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
- ٦٤ - سورة الممتحنة، الآية (٨).
- ٦٥ - سورة البقرة، الآية (١٩٤).
- ٦٦ - سورة البقرة، الآية (١٩٠).
- ٦٧ - سورة المائدة، الآية (٥).
- ٦٨ - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، آدم متز، [مصدر سابق]
- ٦٩ - انظر: تاريخ مختصر الدول لابن العبري، تحقيق الأب أنطون اليسوعي، ص (٢٢٦-٢٢٧)، دار الرائد اللبناني، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- ٧٠ - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، (٦٨/١)، [مصدر سابق]
- ٧١ - تاريخ العرب، د. فيليب حتي مع آخرين، ص (٤٢٤)، [مصدر سابق].
- ٧٢ - الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، (٨٧/١)، [مصدر سابق]

- ١ - سورة المائدة، الآية (٨٢).
- ٢ - تفسير الكشاف للزمخشري، صححه مصطفى حسين أحمد، (٦٧٥-٦٧٤/١)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- ٣ - سورة الحديد، الآية (٢٧).
- ٤ - سورة المائدة، الآية (٨٢).
- ٥ - مختصر تفسير ابن كثير للصاوي، (٥٤٠/١)، دار القرآن الكريم، بيروت، الطبعة السابعة، ١٤٠٢هـ/١٩٨١م.
- ٦ - متفق عليه عن أبي هريرة، انظر: مشكاة المصابيح، للتبريزي، بتحقيق الألباني، (١٥٩٤/٣). المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة.
- ٧ - سورة الصف، الآية (٦).
- ٨ - السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، (١٨٢/١). مؤسسة علوم القرآن.
- ٩ - سورة آل عمران، الآية (٨٤).
- ١٠ - رواه ابن الجوزي في كتاب الوفا عن عبد الله بن عمرو، انظر: مشكاة المصابيح، للتبريزي، بتحقيق الألباني، (١٥٢٤/٣). [مصدر سابق].
- ١١ - متفق عليه عن أبي هريرة، انظر: مشكاة المصابيح، للتبريزي، بتحقيق الألباني، (١٥٩٤/٣). [مصدر سابق].
- ١٢ - بنو العلات: أولاد الرجل الواحد من نساء شتى.
- ١٣ - متفق عليه، وقد تقدم هذا الحديث في بداية البحث.
- ١٤ - سورة الصف، الآية (١٤).
- ١٥ - انظر: البداية والنهاية لابن كثير، (١٣٢-١٢٩/٢)، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ/١٩٩٠م
- ١٦ - ورد ذلك في حديث صحيح رواه الشيخان وأحمد والبيهقي والترمذي وغيرهم، انظر: مشكاة المصابيح، للتبريزي، بتحقيق الألباني، (١١/١). [مصدر سابق]. وفيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي، (٣٣٣/٣)، الحديث: (٣٥٤٨)، دار المعرفة، بيروت.
- ١٧ - حضارة العرب، ترجمة عادل الزعتر، ص (١٢٨)، مطبعة عيسى البابي الحلبي.
- ١٨ - سورة المائدة، الآية (٨٢).
- ١٩ - السيرة النبوية لابن هشام، (٣٩٣/١). [مصدر سابق]
- ٢٠ - سورة النحل، الآية (١٠٣).
- ٢١ - السيرة النبوية لابن هشام، (٤٢١/٢). [مصدر سابق]
- ٢٢ - الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي، (١٥٠/٥)، دار المعرفة، بيروت.
- ٢٣ - انظر: السيرة النبوية لابن هشام، (٣٢٢-٣٢٠/١). [مصدر سابق]
- ٢٤ - السيرة النبوية لابن هشام، (٣٢٢-٣٢١/١). [مصدر سابق]
- ٢٥ - سورة المائدة، الآية (٨٢).
- ٢٦ - السيرة النبوية لابن هشام، (٣٩٢/١). [مصدر سابق].
- ٢٧ - السيرة النبوية لابن هشام، (٣٩٢/١). [مصدر سابق].
- ٢٨ - السيرة النبوية لابن هشام، (٣٩٢-٣٩١/١). [مصدر سابق].
- ٢٩ - البداية والنهاية لابن كثير، (١٣٢-١٢٩/٢)، [مصدر سابق].
- ٣٠ - مختصر تفسير ابن كثير، للصاوي، (٢٨٨/١). [مصدر سابق].
- ٣١ - انظر: البداية والنهاية لابن كثير، (١٣-١٢/٧)، [مصدر سابق]
- ٣٢ - نفسه (٤٣/١).
- ٣٣ - نفسه: (٦٩/٨)، وانظر أيضا: (٥٨/١) و(٦٣-٦٢/٨) و(١٢٧/٦).
- ٣٤ - البداية والنهاية لابن كثير، (١٣٢-١٢٩/٢)، [مصدر سابق]
- ٣٥ - نفسه (٥٠/١).

٧٣- تاريخ العرب ، ص (٤٢٢) ، [مصدر سابق]

٧٤- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، (٨٨/١) ، [مصدر سابق]

٧٥- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، (٦٩/١) ، [مصدر سابق]

٧٦- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، (٧٥/١) ، [مصدر سابق]

٧٧- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، (٧٢/١) ، [مصدر سابق]

٧٨- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، (٨٠/١) ، [مصدر سابق]

٧٩- تاريخ العرب ، د. فيليب حتى مع آخرين ، ص (٤٢٤) ، [مصدر سابق]

٨٠- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، (٧٠-٦٩/١) ، [مصدر سابق]

٨١- اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ، تحقيق خالد العلمي ، ص (٤٠) ، دار الكتاب العربي ، الطبعة الأولى ، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

٨٢- تاريخ العرب ، د. فيليب حتى مع آخرين ، ص (٥٨٧) ، [مصدر سابق]

٨٣- حضارة العرب ، ص (٥٧٠) ، [مصدر سابق]

٨٤- العقيدة والمعرفة ، ص (١١٧) .

٨٥- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، (٧١/١) ، [مصدر سابق]

٨٦- حضارة العرب ، ص (٣٢٩) ، [مصدر سابق]

٨٧- حضارة العرب ، ص (٢٧٧) ، [مصدر سابق]

٨٨- سورة البقرة ، الآية (٢٥٦) .

٨٩- حضارة العرب ، ص (١٢٨) ، [مصدر سابق]

٩٠- سورة الحج ، الآية (٣٩) .

٩١- سورة التوبة ، الآية (١٢٣) .

٩٢- رواه مالك وأحمد والترمذي وابن ماجة ، إلا أن مالكا وقفه على أبي الدرداء ، قال الألباني: وإسناده صحيح مرفوع . انظر: مشكاة المصابيح للبريزي ، (٧٠٢/٢) . [مصدر سابق]

٩٣- انظر التفاصيل في فتح بيت المقدس في: البداية والنهاية لابن كثير ، (٥٥/٧) ، [مصدر سابق]

٩٤- البداية والنهاية لابن كثير ، (٥٦/٧) ، [مصدر سابق]

٩٥- البداية والنهاية لابن كثير ، (٣٢٧/١٢) ، [مصدر سابق]

٩٦- تاريخ العرب ، د. فيليب حتى مع آخرين ، ص (٧٤٢) ، [مصدر سابق]

٩٧- حضارة العرب ، ص (٥٧٦) ، [مصدر سابق]

٩٨- حضارة العرب ، ص (٥٧٩) ، [مصدر سابق]

٩٩- البداية والنهاية لابن كثير ، (٢٤٧/١١) ، [مصدر سابق]

١٠٠- انظر: البداية والنهاية لابن كثير ، (٢٤٤-٢٥٢/١١) ، [مصدر سابق]

١٠١- البداية والنهاية لابن كثير ، (١١٩/٨) ، [مصدر سابق]

١٠٢- تاريخ الخلفاء للسيوطي ، تحقيق إبراهيم صالح ، ص (٣٣٩) [مصدر سابق]

١٠٣- الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها ، أ.د. عبد العزيز الشناوي ، نشرته مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٤م.

١٠٤- البداية والنهاية لابن كثير ، (٢٧٠/١٠) ، [مصدر سابق]

١٠٥- تاريخ الخلفاء للسيوطي ، تحقيق إبراهيم صالح ، ص (٤٥٠) [مصدر سابق]

١٠٦- تاريخ الخلفاء للسيوطي ، تحقيق إبراهيم صالح ، ص (٤٦٦) [مصدر سابق]

١٠٧- تاريخ الخلفاء للسيوطي ، تحقيق إبراهيم صالح ، ص (٤٧٤) [مصدر سابق]

١٠٨- تاريخ الخلفاء للسيوطي ، تحقيق إبراهيم صالح ، ص (٤٧٥) ، [مصدر سابق]

١٠٩- معجم البلدان لياقوت ، (٢٩/٤) ، دار صادر ، بيروت ، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

١١٠- تاريخ الخلفاء للسيوطي ، تحقيق إبراهيم صالح ، ص (٥٠٤) [مصدر سابق]

١١١- حضارة العرب ، ص (٣٢٧) ، [مصدر سابق]

١١٢- تاريخ العرب ، د. فيليب حتى مع آخرين ، ص (٧٢٤) ، [مصدر سابق]

١١٣- تاريخ الخلفاء للسيوطي ، تحقيق إبراهيم صالح ، ص (٥٢٤-٥٢٥) [مصدر سابق]

١١٤- البداية والنهاية لابن كثير ، (٣٢٤/١٢) ، [مصدر سابق]

١١٥- شرح القصائد العشر ، للتبريزي ، تحقيق د. فخر الدين قباوة ، ص (١٤٦) ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الرابعة ، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

١١٦- التبشير والاستعمار في البلاد العربية ، د. مصطفى الخالدي ، د. د. عمر فروخ ، ص (١٢٩) الطبعة الخامسة ، ١٩٧٣م.

١١٧- التبشير والاستعمار في البلاد العربية ، ص (١٣١) [مصدر سابق]

١١٨- الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ، د. محمد محمد حسين ، ص (١٦٤/٢) . (١٦٥) ، دار النهضة العربية ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.

١١٩- تاريخ العرب ، د. فيليب حتى مع آخرين ، ص (٧٢٣) ، [مصدر سابق]

١٢٠- التبشير والاستعمار في البلاد العربية ، ص (١٣٠) [مصدر سابق]

١٢١- الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ، (١٦٤/١) . [مصدر سابق]

١٢٢- التبشير والاستعمار في البلاد العربية ، ص (١٣٠) [مصدر سابق]

١٢٣- من كلمة له في برنامج الشريعة والحياة يرثي فيها الكاتب الراحل إدوارد سعيد ، وذلك في برنامج الشريعة والحياة يوم الأحد ٢٨/٩/٢٠٠٣ ، وهي مثبتة بالكامل نصا وصورة في موقع الجزيرة نت.

١٢٤- من كتاب: الحوار دائما ، للدكتور شوقي أبو خليل ، ص (٦٦) ، دار الفكر ، دمشق ، الطبعة الأولى ، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

١٢٥- من كتاب مقدمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي ، محمد السماك ، ص (١٨-١٩) نشر دار النفائس ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م ، نقلا عن جريدة النهار ١٣/٧/١٩٩٧م.

١٢٦- ديوان الشاعر القروي رشيد سليم الخوري ، (٤٢٠-٤٠٣) دار المسيرة ، بيروت ، ١٩٧٨م.

١٢٧- لم يكن رسول الله بدويا بل هو من أم القرى ، ولكن يلتبس على البعض هذا المعنى فيظنون كل من سكن جزيرة العرب بدويا ، وذلك لجفاف مناخها وسعة صحرائها فتشابهت في شظف العيش حياة أهل البادية والمدن فيها.

١٢٨- ذوي: أهلي.

١٢٩- سورة البقرة ، الآية (٦٢) .



الدكتور محمد رفعت زنجبر في سطور:

البكالوريوس في اللغة العربية ، قسم الأدب ، من جامعة أم القرى بمكة المكرمة ، ١٩٨٥م ، بتقدير عام جيد جداً . الماجستير في اللغة العربية ، قسم البلاغة والنقد ، من جامعة أم القرى ، ١٩٩٠م ، بتقدير عام جيد جدا ، وعنوان الرسالة: (الفنون البيانية في كتاب الكاشف عن حقائق السنن للإمام الطيبي) . بإشراف الأستاذ الدكتور علي محمد حسن العماري رحمه الله تعالى . الدكتوراه في اللغة العربية ، قسم البلاغة والنقد ، من جامعة أم القرى ، ١٩٩٥م ، بتقدير عام ممتاز ، وعنوان الرسالة: (التشبيه في مختارات البارودي ، دراسة تحليلية) . بإشراف الأستاذ الدكتور عبد اللطيف خليف نائب مدير جامعة الأزهر الشريف.

الجزور التاريخية لمازق الدولة الوطنية في الجزائر

ملخص

تتطرق المقالة إلى مختلف المقاربات التي تحاول تفسير مآزق الدولة الوطنية في الجزائر وفشلها في تحقيق طموحات وأهداف الثورة الجزائرية بعد استرجاع الجزائر استقلالها ، وبعد ذلك يحاول الباحث أن يفسر تاريخياً أسباب الفشل ، وينطلق في ذلك من بعض الطروحات الخلدونية في نشأة الدولة في البلاد المغاربية والعربية والإسلامية عامة ، ويرى بأن هناك ظاهرة تتكرر في البلاد الإسلامية بعد قيام أي محاولة لبناء الدولة ، ولم تكن الجزائر بمنأى عن هذه الظاهرة باعتبارها جزءاً من الفضاء الحضاري الإسلامي.

مقدمة

قدم الشعب الجزائري للعالم أجمع ثورة عظيمة ، وكانت محط أنظار العالم ، وأعطت أكثر من مليون ونصف مليون شهيد ، لكن بعد ٤٥ سنة من استعادة الجزائر استقلالها ، لم يستطع هذا الشعب تحقيق أحلام وطموحات الكثير من الشهداء الذين كانوا يعتقدون أنه بعد طرد الاستعمار فإن الجزائر ستصبح في غضون سنوات بلد يعيش شعبها في الرفاهية والتقدم وكنف العدل والديمقراطية واحترام الحريات بكل أشكالها. إن الفشل في تحقيق هذه الأحلام وتردي الجزائر اليوم في تهقر شامل ، يدفع الكثير إلى التساؤل كيف ولماذا وصلت الجزائر إلى هذا الوضع ؟ وأين تكمن أسباب وجذور ذلك ؟ ومن أوصلاها إلى هذا الوضع ؟ وسنحاول في هذه الدراسة متابعة مختلف المقاربات والتفسيرات لهذا الفشل الذي منيت به الدولة الوطنية في الجزائر.

أولاً: بعض المقاربات العامة

تقصد بهذه المقاربات تلك التي حاولت تفسير فشل البلدان التي استرجعت استقلالها حديثاً دون تخصيص بلدان معينة ومنها الجزائر ، لكن بإمكاننا أن نعيننا لفهم فشل الدولة الوطنية في الجزائر ، وتختلف الإجابات عن هذه الأسئلة من واحد إلى آخر ، فبعض الغلاة من المعمرين ينطلقون من رؤى عنصرية ، انتشرت بقوة في القرن التاسع عشر في أوروبا ، مفادها أن التقدم والحضارة هي حكر على الغرب فقط دون الشعوب الأخرى ، ويريدون إقناعنا أن بلدان العالم الثالث ، ومنها الشعوب العربية والمسلمة ، لا يمكن لها أن تتقدم ، وأن التخلف طبيعة فيها ، ودفعهم ذلك إلى القول بأن للاستعمار كانت له الكثير من المحاسن ، ويستدلون في ذلك بما وصلت إليه الأوضاع بعد استرجاع البلدان المستعمرة لاستقلالها ، بل هناك بعض المثقفين تحسروا على دعمهم حركات التحرر في الماضي مثل ألبير ميمي صاحب الكتاب الشهير "صورة المستعمر والمستعمر" الذي صدر عام ١٩٥٧^(١) ، أين فضح الدمار الذي ألحقه الاستعمار بالبلدان المستعمرة والإنسان المستعمر ، ليتراجع بعد عقود ويكتب كتاباً آخر بعنوان "صورة الإنسان ما بعد المستعمر" يتطرق فيه لفترة ما بعد الاستعمار والوضع المأسوي الذي خلفه الوضع الجديد ، ومنها الجزائر^(٢).

كما نجد أطرافاً أخرى تحاول تفسير هذا التخلف بالنظام العالمي الذي لا يسمح لشعوب العالم الثالث بالتقدم بعد ما ربطها بالاقتصاد الرأسمالي العالمي ، ويطالب أصحاب هذا التفسير بإعادة النظر في النظام الاقتصادي العالمي ، ومنهم أصحاب نظريات التبعية وارتباط



د. رابح لونيسي

أستاذ التاريخ المعاصر

قسم التاريخ - جامعة وهران

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

lounici.rabah2008@yahoo.fr

الاستشهاد المرجعي بالهقال:

رابح لونيسي ، الجزور التاريخية لمازق الدولة الوطنية في الجزائر - دورية كان التاريخية - العدد الثاني عشر ؛ يونيو ٢٠١١ ص ٧١ - ٧٥ . www.historickan.co.nr



ويبدو من المحتمل تمامًا أنه في النظام الاجتماعي المختل التوازن، يكون هناك شيء ما من نوع هذه التفاعلات التي تعمل على إعادة الظروف القديمة، وأن هذا ليساعد على أن يفسر لماذا لا تصبح الثورات كما يريد الثوار، أن التكيفات القديمة تعمل على إعادة استقرارها، وتنتج ما يعرف في التاريخ بالرجعية أو العودة إلى نقطة البداية^(٥)، فهل عرفت الثورة الجزائرية هذه الدورة ووصلتها اليوم؟ وهل تعيش الجزائر اليوم على فوهة بركان ثورة أخرى بفعل اختلال التوازن في المجتمع من جديد كما كان عشية اندلاع الثورة الجزائرية ضد التواجد الاستعماري الفرنسي عام ١٩٥٤؟.

كما يمكن الاستناد على طرح للمفكر الإيراني علي شريعتي يقول فيه أن كل الدعوات الكبرى ومنها الرسائل السماوية يقع فيها الانحراف بعد انتصارها، ويستولي عليها "الطغاة والاستغاليون"، ثم يلبس هؤلاء لباس تلك الرسالة أو الدين ليستغلوا بها الجماهير، فكتب علي شريعتي يقول "عندما يبعث الأنبياء الداعون إلى التوحيد، ترى دين الشرك يتصدى لهم ويقف في وجههم، وعندما ينتصر الأنبياء في هذه المواجهة، تستمر حياة دين الشرك وأنصاره وخلفائهم بشكل خفي" أي يتسترون تحت عباءة الدين الجديد ومثله وقيمه"، ويلخص شريعتي فكرته بالنسبة للإسلام بقوله "لقد حكم دين الشرك باسم الإسلام... وباسم القرآن كما حكم في القرون الوسطى باسم عيسى وموسى..."^(٦)، فهل وقع ذلك للثورة الجزائرية؟ فهل استولت الثورة المضادة على قيم الثورة ومبادئها ورسالتها، واختفت تحت عباءتها وقيمتها ومبادئها لضرب الثورة من الداخل وتقويض أهدافها السياسية والاجتماعية والثقافية؟ فكان هؤلاء وراء ما وقع في الجزائر، فصادر هؤلاء الثورة الجزائرية واستخدموها لخدمة مصالحهم، وصادروا استقلال الشعب الجزائري وثورته - حسب فرحات عباس- الذي ألف كتاباً عنوانه بـ "الاستقلال المصادر"^(٧).

ثانياً: المقاربات والتفسيرات الخاصة بالجزائر

يكاد يتم الإجماع في الجزائر على أن هناك انحرافاً قد وقع في مسار الثورة الجزائرية، لكن يختلف هؤلاء في تحديد من وراء الانحراف وفي أي فترة تاريخية بدأ، فنجد المؤرخ محمد حربي يردده إلى فترة الثورة المسلحة مستنداً على الطروحات التروتسكية وتحليلات مجلته "اشتراكية أم بربرية"، فيرى أن جبهة التحرير الوطني قد تحولت إلى جهاز بيروقراطي، فتولد منه "طبقة برجوازية بيروقراطية"، فوقع الانحراف، وهو نفس ما وقع للثورة الشيوعية على يد النظام الستاليني، وقد سمحت الأيديولوجية التروتسكية لمحمد حربي باكتشاف ما يسميه بـ "البرجوازية البيروقراطية" داخل نظام جبهة التحرير الوطني أثناء الثورة وبعد استرجاع الاستقلال، كما كانت طروحاته التروتسكية وراء نقده اللاذع لممارسات جبهة التحرير الوطني التي عادة ما يشبه ممارساتها بشكل غير مباشر بـ "الممارسات الستالينية" رغم انتماؤه إلى هذه الجبهة حتى عام ١٩٦٥.^(٨)

أما عالم الاجتماع السياسي الجزائري عدي الهواري، فينتقل من فكرة مفادها أن في الجزائر سلطتين منذ استرجاع الاستقلال، فهناك سلطة ظاهرية أو واجهة، لكن تعينها سلطة فعلية وخفية، وتتمثل في جهاز الأمن العسكري، الذي يعد في نظره التنظيم الوحيد الموجود في الجزائر، فهو يتحكم في السياسيين وكل التنظيمات والمنظمات والمؤسسات وأجهزة الإعلام وغيرها من المؤسسات والأجهزة التي

التخلف بالتوسع الرأسمالي، ويذهب الرئيس الجزائري الأسبق أحمد بن بلة هذا المنحى، وذلك انطلاقاً من تجربته في السلطة واصطدامه بالقوى والمصالح الرأسمالية العالمية، فيعترف بالقول "أن البلدان المتخلفة ستفشل في كل مشاريعها، طالما لم تتخلص من إطار وقواعد النظام الاقتصادي الرأسمالي العالمي"^(٩)، ولعل هذا المأزق هو الذي دفع الرئيس هواري بومدين إلى تركيز جهوده كلها في السبعينيات من القرن العشرين من أجل إقامة نظام اقتصادي عالمي جديد أكثر عدلاً وإنصافاً.

وتوجد تفسيرات أخرى لهذه الأوضاع المتردية، ومنها من يرددها إلى عوامل أعمق في التاريخ والتكوين المجتمعي للعرب، ومنهم الباحث محمد جابر الأنصاري الذي يقول بأن مأساة العالم العربي السياسية تعود إلى عمق التاريخ العربي، ولهذا حتى ولو تغير النظام، وطبقت كل الأيديولوجيات، فإن المصير هو تكرار الفشل دائماً لأن "الأزمات السياسية المتلاحقة التي يعانيها العرب ليست وليدة الحاضر الراهن وحده، وليست نتاج لحظاتها الآنية المنعزلة، وإنما هي أعراض لتراكم واقع موضوعي طويل الأمد، تداخلت فيه عوامل المكان والزمان والتكوين الجمعي، أي بكلمة أخرى: عوامل الجغرافيا والتاريخ والتكوين المجتمعية المتوارثة، والممتدة إلى عمق الحاضر المعاش في مختلف مظاهره وأعراضه التي يعانيها عرب اليوم"^(١٠).

ويمكن أن يستند آخرون في تفسير هذا التقهقر على دراسة عالم اجتماع الثورات "كرين برنتون" الذي يقول بفكرة دورات الثورات، حيث يرى أن كل ثورة تعود إلى نقطة البداية أي مرحلة بداية الثورة على الوضع المتردي، مثل الوضع الاستعماري الفرنسي في حالة الجزائر، وتوصل "كرين برنتون" إلى ذلك من خلال دراسته لكل من الثورات الثلاث الكبرى الفرنسية والأمريكية والروسية ومقارنتها بجسم الإنسان وعقله، فيقول "أننا نعتبر الثورات... نوعاً من الحمى، ومن السهل معرفة الخطوط العريضة التي تبين الحمى، ففي المجتمع خلال الجيل أو نحوه قبل انفجار الثورة- في النظام القديم- ستوجد علامات الاضطراب القادمة، وهذه العلامات على وجه الدقة ليست أعراضاً تامة، إذ أنه عندما تظهر الأعراض بصورة كافية يكون المرض قد حل بالجسم فعلاً، وربما من الأفضل وصفها بأنها نذر، ودلالات يعرف منها الطبيب أن المرض في طريقه إلى الظهور، ولكنها ليست نامية بالقدر الكافي لتصبح هي المرض نفسه، ثم يأتي وقت تظهر فيه الأعراض تماماً، وعندئذ نستطيع أن نقول أن حمى الثورة قد بدأت، وهذه الحمى تشتد أحياناً وتخف حيناً، ويصاحبها في أغلب الأحيان هذيان، هو حكم أشد الثوار عنقاً، حكم الإرهاب، وبعد ذلك تجيء فترة النقاهة، وهي تتميز عادة بنكسة أو نكستين، وأخيراً تنتهي الحمى، ويستعيد المريض نفسه مرة أخرى، وربما يشعر بالقوة في بعض النواحي نتيجة التجربة، ويكتسب على الأقل مناعة لفترة ما ضد مرض مماثل، ولكن من المؤكد أنه لا يصبح كلية إنساناً جديداً، وهذا ينطبق على المجتمعات التي تقوم بثورة كاملة، فإنها تخرج منها قوية إلى حد ما، ولكنها لا تكون جديدة تماماً"، وتعبير آخر فإنه قد تشأ حالة اختلال نسبي في التوازن وينفجر ما نسميه ثورة، فهي تشبه جسم الإنسان، نحن نعرف في جسم الإنسان يكون اختلال التوازن الذي نسميه مرضاً مصحوباً ببعض التفاعلات التي تعمل على إعادة الجسم إلى حالة تشبه ما كان عليه قبل هجوم المرض.

انعكاساتها. وهو ما يدفعنا إلى القول أن أغلب بلدان العالم الإسلامي عامة والعالم العربي خاصة عادة ما تتكرر لديهم تجربة الدولة الإسلامية الأولى وما تبعها من سعي الأمويين للاستيلاء على السلطة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ونجاحهم في ذلك بعد فترة قصيرة من حكم الخلفاء الراشدين. ونعتقد أنها البنية الأساسية لميلاد الدولة في بلدان العالم الإسلامي عامة والعالم العربي خاصة، وأن المقارنة بين نشأة الدولة الوطنية في الجزائر وتطورها بنشأة الدولة الإسلامية الأولى وتطورها ثم انحرافها كفيلاً لنا بأن نبين كيف تكررت نفس الظاهرة مع الجزائر وثورتها. كما بينت لنا دراستنا لتطور الدولة الوطنية في الجزائر منذ استرجاع الاستقلال إلى حد اليوم، أنها تحكمت فيها المحددات الثلاث التي وضعها محمد عابد الجابري في كتابه "العقل السياسي العربي"^(١٢)، والتي أخذها عن ابن خلدون وهي العقيدة والقبيلة والخراج أو الأيديولوجية والقبيلة والريع بالتعبير المعاصر كما سنوضح ذلك في دراسة أخرى.

ثالثاً: المقارنة بين تطور الدولة الوطنية الجزائرية وتطور دولة الإسلام الأولى

مادام الجزائر وثورتها مرتبطة بقضاء حضاري عربي وإسلامي، فإنه يجب أن نقارن بين ثورتها التي أدت إلى نشأة الدولة الوطنية وثورة الإسلام على يد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ونشأة وتطور دولة الإسلام الأولى، ونطلق في ذلك من الفكرة التي أوضحنها آفّا، والتي مفادها أن الكثير من دول العالم الإسلامي والعربي تنشأ بنفس الطريقة التي نشأت بها دولة الإسلام الأولى، أي دعوة دينية أو مذهبية ثم بناء الدولة التي تنحرف عن تلك الدعوة الأولى ومبادئها ثم تمر بدورة كاملة من التأسيس حتى السقوط وتترك المكان لدولة جديدة — حسب الدورة الخلدونية—.

ويعتقد الكثير من أن نفس ظاهرة نشأة الدولة وتطورها تتكرر في العالم العربي منذ عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، فتبدأ بدعوة دينية ومذهبية أو أيديولوجية بالتعبير المعاصر ثم تتحول إلى دولة، لكنها دولة بعيدة نوعاً ما عن مبادئ دعوتها الأولى، ولو جئنا وقارنا بين نشأة وتطور دولة الإسلام الأولى ونشأة وتطور الدولة الوطنية في الجزائر، فإننا نلاحظ تشابهاً كبيراً في مسار نشأة الدولتين وتطورهما، ومنها سرية الدعوة والحفاظ على الوحدة ثم الصراع حول السلطة بعد انتصار الدعوة.

١- الدعوة السرية

فكما بدأت دولة الإسلام بدعوة سرية للدين الإسلامي الجديد، فإن الدعوة للأيديولوجية الوطنية المرتبطة بالدعوة لاستقلال الجزائر عن الاستعمار الفرنسي- الذي كان يعتبر البلد جزءاً لا يتجزأ من فرنسا-، مما يعني في نظره أن أي دعوة إلى الاستقلال تعد دعوة خطيرة وخيانة عظمى للدولة الأم وهي فرنسا، ولهذا السبب أحيطت هذه الدعوة بالسرية التامة، وقد أثرت هذه السرية في أغلب المنضوين في الحركة الاستقلالية الجزائرية، ومنهم بعض مسؤولي الدولة الوطنية فيما بعد، أي عدم الحديث عن كل ما يدور داخل الدولة، ومنها الصراعات المختلفة.

تغلغل إليها وسيطر عليها، وأن هذه السلطة الفعلية، والتي تتحكم في السلطة الظاهرية، هي التي أنتجت رداءة في كل المجالات، وأبعدت الشعب الجزائري عن السلطة وتقرير مصيره وانتخاب واختيار ممثليه السياسيين^(٩)، وهو نفس الطرح الذي يتبناه حزب جبهة القوى الاشتراكية بقيادة الزعيم التاريخي حسين آيت أحمد الذي يتحدث عن سلطتين في الجزائر أحدها حقيقية وفعلية وأخرى سلطة واجهة.

كما نجد البعض يفسرون الوضع في الجزائر بكلام أيديولوجي أكثر مما هو علمي، وينتشر بقوة لدى بعض المثقفين سواء كانوا معربين أو مفرنسين، وهو نتاج الشقاق الثقافي الذي تعرفه الجزائر، ويحاول كل طرف تحميل الآخر المسؤولية، فبعض المثقفين المعربين يحاولون اختزال أسباب الوضع كله في سيطرة الذين يسمونهم بـ"المفرنسين والتغريبيين" في السلطة، وينعتونهم بـ"حزب فرنسا"، ونجد طرح معاكس لدى بعض المثقفين المفرنسين الذين يحملون المسؤولية للذين ينعتونهم بـ"الأصوليين والبعثيين" الذين سيطروا — حسبهم — على المدرسة والإعلام والإدارة والحزب وغيرها من المؤسسات، وغرابة الأمر أن عناصر من السلطة ذاتها تدعم كلا الطرفين في هذا القول، كي تبعد المسؤولية عن كاهلها، كما تضرب السلطة هذا الطرف بذلك طبقاً لمبدأ "فرق تسد".

كما تسعى دائماً السلطة في الجزائر إلى إلقاء مسؤولية الوضع المتردي على الآخرين كالاستعمار والعدو الخارجي والأمبريالية وغيرها من التعبيرات التي تشبه إلى حد ما قول بعض الجزائريين أثناء العهد الاستعماري، بأن الاستعمار قضاء وقدر، بدل تحمل كل فرد المسؤولية عن وضعه الاستعماري، ويسعى للتحرر منه. وتعدد التفسيرات البسيطة لهذا الأمر لدى عامة الناس، فنجد منهم من يرد بداية الانحراف إلى فترة حكم الشاذلي بن جديد، ويسمونها بـ"العشرية السوداء"، ومنهم من يذهب أبعد من ذلك ويردها لفترة هواري بومدين أو أحمد بن بلة، بل نجد من يرد هذه البداية إلى أكتوبر ١٩٨٨، ويعتبر تلك الأحداث مؤامرة لإجهاض الثورة.^(١٠)

وهناك بعض الباحثين الاجتماعيين الموضوعيين والمتسمين بالعلمية، فإنهم يحاولون الفوص في تركيبة المجتمع الجزائري وتكوينه التاريخي لتفسير العديد من القضايا، ونرى نحن مثلاً أن ابن خلدون بإمكانه أن يفسر لنا العديد من القضايا اليوم، ومنها العصبية الجهوية والقبيلة التي تضرب الجزائر في عمقها اليوم، بالإضافة إلى قول البعض بأن الريفيون والفلاحون هم الذين سيطروا على الدولة عام ١٩٦٢ بدل الحضر والمدينيون، وهو ما ينطلق من التفسير الخلدوني لظاهرة الدولة في المغرب الكبير. إن هذه المقاربات تحتاج إلى تعمق أكبر لفهم الذات وأسباب العجز عن التقدم، وقد حاولنا في كتابنا "رؤساء الجزائر في ميزان التاريخ"^(١١) مقارنة المشكلة جزئياً بإعطاء صورة عن مختلف المراحل التي مرت بها الدولة الوطنية الجزائرية منذ عام ١٩٦٢، مع محاولات منا إعطاء تفسير للكثير من الظواهر والوقائع.

ونعتقد أنه لكي نفهم ما وقع في الجزائر علينا أن نجيب عن إشكاليات كبيرة ومنها: هل طريقة انتقال الحكم من السلطة الاستعمارية إلى الجزائريين عام ١٩٦٢ قد تمت في ظروف عادية أم في ظروف أخرى كان لها تأثير سلبي على الجزائر؟ وقد لاحظنا من خلال دراستنا أن فترة أو أزمة صيف ١٩٦٢ تشبه إلى حد كبير الفتنة الكبرى التي عرفها المسلمون بعد انتصار الإسلام في شبه الجزيرة العربية بكل

٢- الحفاظ على الوحدة

لقد عمد الاستعمار الفرنسي إلى استغلال مختلف التناقضات القبلية والجهوية واللغوية والاجتماعية والسياسية والأيدولوجية في الجزائر لتفجير الحركة الاستقلالية ثم الثورة من الداخل، وهو الأمر الذي جعل أي حديث ضمن الحركة الاستقلالية عن هذه التناقضات أو أي إشارة إليها معناه خدمة للاستعمار وأهدافه وسعي لزرع الفتنة، ولهذا السبب سادت الأيدولوجية الوطنية وفكرة الوحدة الوطنية والحفاظ عليها على حساب إظهار أي تناقض من مختلف هذه التناقضات في الخطاب السياسي الجزائري لفترة طويلة بعد استرجاع الاستقلال.

وتعد أية إشارة إلى هذه التناقضات معناه المساس بالوطن ووحدته، حتى ولو كانت هذه التناقضات وبعض الممارسات الجهوية والإقصاءات الثقافية مثلاً يعيشها الإنسان الجزائري يومياً في حياته، وبتعبير آخر فإن التعبير الأيدولوجي السائد في الجزائر المستقلة لمدة عقود هو محاولة أو أسلوب للتغطية على مختلف التناقضات والصراعات والممارسات التي تسود الجزائر أو أي مجتمع كان في العالم، وهو ما يسميه عدي الهواري بـ "الشعبوية"، ويقصد بها الأحادية في كل شيء وعدم الاعتراف بمختلف التناقضات السائدة في المجتمع، واعتباره أي تعبير عن تناقض أو اختلاف بأنه تهديد للوحدة الوطنية، وهو ما من شأنه أن يعرقل أي إعراف بالتعددية الديمقراطية، وألحقت الجزائر بذلك إلى ما أسماه بـ "مازق الشعبوية" (١٣).

٣- الصراع حول السلطة

نجد تشابهاً كبيراً بين المسار التاريخي لبناء دولة الإسلام الأولى والدولة الوطنية في الجزائر، ومن أبرز هذه التشابهات، هو الصراع حول السلطة التي عرفتها البلاد غداة الاستقلال بين الثوار أنفسهم، وهو يشبه إلى حد كبير الفتنة الكبرى التي عرفها تاريخ الإسلام، وقد كان هذا الصراع عام ١٩٦٢ وراء تصفية واستبعاد الكثير من القادة الكبار الأوائل الذين كانوا وراء إشعال فتيل الثورة - هذا إن لم أقل كلهم - من أي دور في الدولة الوطنية، وهو ما يشبه تقريباً استبعاد الكثير من الصحابة الكبار في تاريخ الإسلام من دولة الأمويين، وأكثر من هذا، فكما أطلق الأمويون تسمية الخوارج والروافض على المعارضين للسلطة الأموية، ويخبرنا التاريخ الأموي كيف لعنوا بعضهم في المساجد ومنهم علي ابن أبي طالب، فإننا نجد نفس الظاهرة تقريباً عرفتها الدولة الوطنية الجزائرية في فترتي حكم الرئيسين هواري بومدين وأحمد بن بلة، حيث همش الثوار والزعماء التاريخيين للثورة من مسار بناء الدولة، ونفي الكثير منهم إلى الخارج، وأغتيل بعضهم مثل كريم بلقاسم الذي شرع في العمل المسلح ضد الاستعمار بمنطقة القبائل عام ١٩٤٧، وكان من كبار زعماء الثورة المسلحة، وتم اغتياله عام ١٩٧٠ بفرنكفورت بألمانيا، وكذلك محمد خيدر الذي أغتيل عام ١٩٦٧ بإسبانيا.

ونذكر أيضاً نفي كل من محمد بوضياف وحسين آيت أحمد اللذان حكمت عليهما السلطة في الجزائر بالإعدام في بدايات سنوات الاستقلال، ثم هربا كلاهما إلى الخارج فيما بعد، وكان أغلب هؤلاء الزعماء الكبار قد وجهت لهم تهم العمالة للخارج، ومنها تهمة العمالة

لفرنسا ذاتها، وهي المفارقة الكبيرة، فكيف يكون هؤلاء عملاء لفرنسا، وهم الذين ضحوا بشبابهم ضد هذا الاستعمار الفرنسي، هذا قليل من كثير من الأمثلة لما وقع للكثير من المجاهدين الكبار، وقد صعد في جزائر ما بعد الاستقلال جيل آخر لم يلتحقوا بالثورة في بداياتها، بل أن البعض من قادة جيش الدولة الوطنية كانوا يعملون لفترة طويلة في الجيش الاستعماري، ولم يلتحقوا بالثورة إلا في سنواتها الأخيرة (١٤)، أي يشبهون نوعاً ما "المطلقة أيديهم" عند فتح مكة، لكن هؤلاء هم الذين استولوا على مقاليد السلطة بحكم سيطرتهم على الجيش، ونشير إلى أنه قد أستبعد الكثير من المجاهدين من الجيش عند الاستقلال، ونخص بالذكر مجاهدو الداخل الذين اكتووا بنار الثورة، وتركوا الساحة لجيش الحدود وضباطه الذين كانوا على الحدود في كل من تونس والمغرب، ولم يعرف الكثير منهم معنى الحرب مع الجيش الاستعماري.

ونشير إلى أن أغلب القادة الكبار الذين استبعدوا وهمشوا بعد الاستقلال قد تحولوا إلى معارضين للنظام القائم، وينحدرون من مناطق محددة، ويأتي على رأس هذه المناطق منطقة القبائل الواقعة في وسط وشرق الجزائر، وقد حاول البعض من هؤلاء المعارضين الاستناد على هذه المنطقة لمواجهة النظام الحاكم الذي أستند على مناطق حدودية أخرى، وهي الغرب والأوراس اللتان لجأ البعض من مجاهديها إلى خارج الحدود أثناء اشتعال لهيب الثورة المسلحة، وذلك على عكس المناطق الوسطى من البلاد التي يغلب عليها القبائل، ولهذا كان الصراع غداة الاستقلال بين جيش الحدود والمناطق الحدودية من جهة ومجاهدو الداخل والمناطق الوسطى من البلاد من جهة أخرى، وهو ما يفسر لنا إلى حد ما هذا العداء الكبير الذي تعرفه منطقة القبائل بفعل تشويه إعلامي مارسه بعض عناصر النظام الذي استولى على السلطة عام ١٩٦٢ ضدهم، وأصبح يصورهم بالعمالة لفرنسا والانحراف عن الثورة وغيرها من النعوت والصفات، بالإضافة إلى محاولات مسخ دورهم الكبير جداً في النضال ضد الاستعمار، وهي المنطقة التي ينحدر منها كبار قادة الثورة العظام الذين عارضوا الجماعة التي أخذت السلطة عام ١٩٦٢.

إن هذا التشويه والنعوت المتبادلة والصراع الجهوي الحاد الذي تعرفه البلاد، خاصة بين منطقة القبائل والمناطق الأخرى يشبه إلى حد كبير تلك الرؤى والنعوت التي عرفها تاريخ الإسلام بين الأمويين وأنصارهم من جهة والشيعة والخوارج المعارضين لهم، والذين ألصق الأمويون بهم صفات "الخوارج" و"الروافض" والإدعاء أن اليهود وراءهم وغيرها من الأقوال والمعتقدات الشائعة بصفة عامة لدى البعض من المسلمين، وكما ظهرت كنتيجة عن تلك الفتنة الكبرى واستيلاء الأمويين على السلطة مختلف المذاهب والفرق الدينية في الإسلام التي كانت مجرد تعبير أيدولوجي عن الصراع السياسي، فإننا نجد نفس الأمر في جزائر ما بعد الاستقلال في تفسير وفهم الأيدولوجية الوطنية، فقد تميزت منطقة القبائل ومعها بعض الجزائريين المعارضين للسلطة عن المناطق الأخرى في المجال الأيدولوجي وفهم قيم الثورة وأيدولوجيتها بنفس الطريقة التي تميز بها الشيعة مثلاً في التأويل الديني عن أهل السنة.

٤- رفض المساس بقداصة الثورة وتاريخها

تطرقنا من قبل كيف يرفض النظام الحاكم في الجزائر منذ عام ١٩٦٢ ومعه الكثير من المجاهدين الحديث عن الصراعات التي عرفت الثورة أو تصوير المجاهدين بأنهم بشر عاديون تتحكم فيهم النزوات الإنسانية والطموحات السلطوية، ويعود هذا التغييب والتكتم عن هذه الصراعات إلى عدة عوامل، ومنها: عوامل نفسية وتتمثل في شك الجزائري في كل ما يصدر عن الفرنسيين، والطبيعة السرية التي تربي عليها المجاهدون، وسيطرة فكرة الخوف من الفتنة على نفسية الإنسان الجزائري، والحفاظ على قداسة الثورة خاصة لدى النظام الجزائري لأنه يستمد شرعيته من هذه القداسة، ولا يمكن لنا فهم ذلك إلا بفهمنا أن النظام الجزائري يستمد شرعيته من الشرعية التاريخية الثورية، وأي تشكيك في قداسة هذه الثورة معناه تشكيك في هذه الشرعية، بالإضافة أيضا إلى أنه نظام أحادي ينظر إلى الشعب أنه واحد في أفكاره وأيديولوجيته كما سبق أن أشرنا إلى ذلك، ولهذا فمن غير الممكن أن يسوده الصراع، لأن وجود الصراع معناه وجود اختلاف في الرؤى ووجود اختلاف معناه الاعتراف بالتعددية واللجوء لحلها إلى الأساليب الديمقراطية التي رفضها النظام الجزائري لمدة طويلة^(١٥).

ولهذا السبب كان النظام الجزائري يمنع الحديث عن الطبيعة البشرية لقادة الثورة والمجاهدين وعن مختلف الصراعات خاصة إذا اتخذت طابعا جهوياً أو على السلطة والمال، لأن هذا كله سيمس بقداصة هذه الثورة، بل عمدت السلطة إلى غرس نوعا من القداسة لهذه الثورة في ذهنية الإنسان الجزائري بواسطة تدريس التاريخ في المدرسة ووسائل الإعلام وغيرها، ويرفض النظام الجزائري رفضاً تاماً أي إشارة تنتقص من قداسة الثورة الجزائرية، وقد وضع مؤخرًا مادة دستورية في التعديل الدستوري الذي أجراه الرئيس بوتفليقة يوم ١٢ نوفمبر ٢٠٠٨ يعاقب بموجبه كل من يمس ما يسمى بـ"رموز الثورة"، كما منع النظام الجزائري منذ الاستقلال حتى عام ١٩٨٨ كل الكتب التاريخية أو المذكرات التي تتحدث عن مختلف الصراعات التي عرفت الثورة الجزائرية.

ويشبه هذا الأمر نفس ما حدث في تاريخ الإسلام من رفض أي مساس بالصحابة أو أي انتقاد لبعض ممارساتهم، أو الحديث عن الفتنة الكبرى التي يجب السكوت عنها وتجاوزها، فكما ينظر إلى صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم بنوع من القداسة، فإنه نفس الأمر بالنسبة للشهداء والمجاهدين في الجزائر، إلا في حالة معارضة هؤلاء المجاهدين للنظام، ولهذا فلا يجوز الحديث عن طموحاتهم الإنسانية بصفتهم بشر عاديون، كما لا يجب الحديث عن بعض الصراعات والفتن التي عرفت الثورة، وذهب ضحيتها الكثير من المجاهدين بحكم صراعات سياسية وجهوية ومصالحية، لأن هذا كله يعتبر مساساً بهذه الثورة المقدسة ورجالاتها، لكن إذا تتبعنا مسار تاريخ الثورة الجزائرية، خاصة في سنواتها الأخيرة، فإننا نجدنا مليئة بالصراعات والمناورات والدسائس من أجل أخذ السلطة بعد استرجاع الاستقلال، وقد كانت لهذه الصراعات تأثير سلبي كبير على الجزائر.

خاتمة

تبين لنا مما سبق أن لا وجود لاختلاف كبير بين ما وقع بين الدعوة الإسلامية الأولى وإنشاء دولتها وما وقع للثورة الجزائرية ومبادئها ونشأة الدولة الوطنية الجزائرية، وأن الصراع حول السلطة

أثناء أزمة صيف ١٩٦٢ التي عاشتها الجزائر غداة الاستقلال وانعكاساتها الوخيمة على مستقبل الدولة الوطنية يشبه إلى حد كبير الفتنة الكبرى التي عرفها المسلمون منذ أربع عشر قرناً، وهو الأمر الذي ظل يتكرر في تاريخ العرب والمسلمين طيلة فترة طويلة جداً، وقد عجز هؤلاء رغم ذلك التكرار لنفس الظاهرة على حل مشكلة السلطة التي تعد أهم مشكلة تعاني منها هذه الشعوب، مما جعلها تعيش في مرض مزمن يتمثل في عدم الاستقرار الناتج عن العجز في حل مشكلة السلطة وانتقالها بشكل سلمي دون إقصاء أي مكون من مكونات الأمة سواء كانت أيديولوجية أو طبقية أو ثقافية وغيرها من المكونات، وقد عجزت هذه البلدان، ومنها الجزائر على إيجاد حل لذلك، على عكس الغرب الذي اخترع الديمقراطية بصفتها أسلوباً وميكانيزمات لحل مشكلة السلطة في بلدانها بشكل سلمي وتحافظ على استمرارية الدولة في وضع مستقر وإيجاد ميكانيزمات لحل مختلف تناقضاتها.

الهوامش

- 1- Albert Memmi, Le portrait de colonisé-précédé du portrait du colonisateur-,(Paris, éd Buchet-Chastel, 1957)
- 2- Albert Memmi, Le portrait du décolonisé arabo-musulman et quelques autres,(Paris, éd Gallimard, 2004)
- 3- Ahmed Ben Bella, Itineraire, (Alger, éd Maintenant, 1990) p83
- ٤- محمد جابر الأنصاري، تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية-مدخل إلى إعادة فهم الواقع العربي-، (ط ٣ بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠) ص ٧.
- ٥- كرين برنتون، دراسة تحليلية للثورات، ترجمة عبد العزيز فهمي، مراجعة محمد أنيس، (القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٦) ص ١٧-١٨.
- ٦- علي شريعتي، دين ضد الدين، ترجمة حيدر مجيد، (ط ١ بيروت، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت ٢٠٠٣) ص ٤٨-٥٠.
- 7 - Ferhat Abbas, L'indépendance confisquée,(Paris, ed Flammarion, 1984).
- 8 - Mohammed Harbi, Le F.L.N. mirages et réalité-des origines a la prise du pouvoir(1945-1962),(Alger, éditions Naqd-Enal, 1993), pp293-3١٤.
- 9 -Addi Lhaouari, L'armée :la nation et l'état en algerie,(Paris, Revue Confluences méditerranée n°29 printemp1999), pp 39-46.
- ١٠-أنظر في ذلك على سبيل المثال لا الحصر: محمد العربي الزبيري، المؤامرة الكبرى أو إجهاض ثورة، (الجزائر، المؤسسة الجزائرية للطباعة، ١٩٩٠).
- ١١- رابح لونيسي، رؤساء الجزائر في ميزان التاريخ، (الجزائر، دار المعرفة، ٢٠٠٩).
- ١٢- محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي- المحددات والتجليات-، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١).
- 13-Addi Lhouari, l'impasse du populisme-l'algerie : collectivité politique et état en construction-,(Alger, ed E.N.A.L, 1990).
- ١٤- رابح لونيسي، الجزائر في دوامة الصراع بين العسكريين والسياسيين، (الجزائر، دار المعرفة، ٢٠٠٠) ص ١٣٠-١٤١.
- ١٥- رابح لونيسي، الصراعات الداخلية للثورة الجزائرية في الخطاب التاريخي الجزائري، (مجلة إنسانيات، الصادرة عن مركز البحث في الأنتروبولوجية والثقافية بوهان عددي ٢٥-٢٦ (جويلية-ديسمبر ٢٠٠٤) ص ٢٧-٤٢.

مقدمة

كتب سعيد حورانيه في مقدمته لقصة حنا مينه "الشرع والعاصفة"^(١) ما نصه: "البلاد العربية بمجملها واقعة على أطراف البحار، ولكننا، منذ ألف ليلة وليلة، لم يعرف البحر سبيله إلى أدبنا! لماذا؟ (...)" وأبدأ بحثي هذا بتساؤل أنا أقل الباحثين قدرة للإجابة عليه: لماذا لم يعرف البحر سبيله إلى تاريخنا؟

فإلى غاية انعقاد ندوتي "البحر في تاريخ المغرب"^(٢)، و"الماء في تاريخ المغرب"^(٣)، لم يصدر - حسب علمي - بحث سبق وأن تناول بدقة موضوع البحر في تاريخ المغرب القديم، كما يتجلى ذلك من خلال مسارد رسالة دكتوراه السلك الثالث القيمة التي حضرها وناقشها حميد عرايشي في جامعة فرانش كونتي (Franche-Comté) بفرنسا خلال السنة الجامعية ١٩٩٢-١٩٩٣، تحت عنوان:

Le Maroc antique dans l'historiographie contemporaine
(1912-1985); Analyse bibliographique;

حيث لا أثر لمادة بحر «mer» أو محيط «océan» في فهرس المواضيع index des thèmes. وبعد عشر سنوات، ناقش الباحث نفسه أطروحة لنيل دكتوراه الدولة حول موضوع "المغرب القديم في الإسطوغرافيا الحديثة والمعاصرة" في كلية الآداب بوجدة (٢٠٠٢ - ٢٠٠٣)، ولم ترد في "كشافه الموضوعاتي" مادة "بحر" ولا "محيط". فلماذا لم يوجه الباحثون المغاربة عنايتهم بما فيه الكفاية للبحر وعلاقة المغاربة به. فهل هي، حسب ابن خلدون، "بداوة العرب"، أو كثرة العوائد البدوية بالمغرب التي جعلت البحر مهمشا إلى حد كبير في اهتمامات المغاربة ومؤرخيهم؟ أم أن العائق الأساسي يكمن في ندرة المادة العلمية المتوفرة حول موضوع "المغاربة والبحر" في مصادر تاريخ المغرب التي "أدارت ظهرها للبحر" على حد تعبير بعضهم؟

فحسب الحسين بولقطيب^(٤)، «لقد ظل البحر دوما حاضرا في مجمل التطور الحضاري الذي عرفته المجتمعات الإنسانية وضمنتها المجتمع المغربي، ولم يقتصر دور البحر على المساهمة في النشاط الاقتصادي بل كانت له كذلك أدوار أساسية أخرى نذكر منها مساهمته في نقل التيارات الحضارية والثقافية من بلد إلى آخر ومن قارة إلى أخرى. على أنه من الإنصاف القول إن محاولة كتابة التاريخ البحري المغربي تصطدم بالعديد من العراقيل والصعوبات لعل أبرزها غياب "أرشيف بحري" وطني يضم المؤلفات والوثائق ذات العلاقة بالنشاط البحري المغربي. فالنصوص التي تعالج النشاط الملاحي المغربي توجد موزعة بين أرشيفات العديد من الدول الأوروبية والإسلامية والإفريقية. إن هذا التشتت هو الذي يجعلنا نتفق مع ما ذهب إليه الباحثة حليلة فرحات حين أكدت بأن ما نجهله عن علاقة المغاربة بالبحر يفوق بكثير ما نعرفه عنها»^(٥).

والواقع أن الباحثين الأجانب أكدوا بدورهم على شح المعلومات المتعلقة بالبحر والملاحة في الشواطئ المغربية واعتبروه أكبر عائق أمام الباحث في هذا الموضوع. غير أن هذه المعلومات بالرغم من ندرتها فهي متنوعة، ولم تستغل في اعتقادي كما ينبغي لها أن تستغل. فلو أخذنا ميدان الميثولوجيا الإغريقية على سبيل المثال، لرأينا أن المغرب كان مسرحا لمجموعة هامة من الأحداث الأسطورية المرتبطة بالبحر، حيث تتداخل الآلهة وأنصاف الآلهة والأبطال والوحوش... في



المغاربة والبحر خلال العصور القديمة



د. مصطفى غطيس

أستاذ التاريخ القديم
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة عبد الملك السعدي - تطوان
المملكة المغربية

mghottes@hotmail.com

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

مصطفى غطيس، المغاربة والبحر خلال العصور القديمة - دورية كان التاريخية - العدد الثاني عشر؛ يونيو ٢٠١١. ص ٧٦ - ٨٤.

(www.historicalkan.co.nr)



العلاق" التي رواها برونو^(١٣) (L.Brunot) عن بحارة سلا والرباط الذين زعموا أن أخطبوطا عملاقا كان قد قبض بأحد أرجله على شخص كان جالسا على ظهر سفينة وغاص به إلى أعماق البحر. وهي حكاية يمكن اعتبارها صدى لما ذكره بلينيوس الشيخ^(١٤) في تاريخه الطبيعي، وأبو حامد الأندلسي في "تحفة الألباب"^(١٥).

وبالرغم من شح المعلومات المتعلقة بالبحر والملاحة في الشواطئ المغربية في المراجع الأجنبية والمصادر العربية^(١٦)، فإن ما وصلنا من أوصاف وملاحظات، على ندرتها، تثبت عبادة الآلهة البحرية الفينيقية - البونية الأصل في المغرب القديم^(١٧). وسلوك المغربي وتصوره للبحر، إلى غاية العصر الحديث، لا يختلف في جوهره عن سلوك وتصور الإغريقي القديم لعالم البحر وكائناته، وذلك في مجالات شتى نذكر من بينها على سبيل المثال: أدب ركوب البحر والتقرب إلى آلهته، ومخلوقات البحر العجيبة وإغاثة السفن والعبادات (العنصرة نموذجًا). والبحر «خلق عظيم، يركبه خلق صغير، دود على عود»^(١٨)، لا أمان له^(١٩)، وركوبه يعني ركوب الأهوال^(٢٠). وكان له إله يسيطر عليه في اعتقاد الفينيقين والإغريق والرومان والمغاربة القدامى الذين عبدوا أو تقربوا لآلهة البحر بأشكال مختلفة، بهدف اتقاء شر البحر الذي تصوره القدامى كائنًا جبارًا ثم خصوه بالعبادة. ويتجلى هذا "الجبروت" من خلال بعض المصطلحات والتعابير التي استعملها المغاربة في البحر أو في بعض المناطق الساحلية. فلقد ورد في "الترجمانة الكبرى" لأبي القاسم الزباني، وصفه لرحلته البحرية سنة ١٢٠٠هـ من الصورة إلى اصطنبول، وكيف هاج البحر وأوشك الزباني ومن معه على الهلاك؛ كما وصف لنا موقف "الباشدور" العثماني إسماعيل أفندي العدائي من المغرب وسلطانه، وتهديد الزباني للسفير التركي بذبحه تقربا للبحر!

«(...) ولما دخلنا جزر بر الترك استأنس هذا الباشدور، وسرح لسانه بالشتم في دولة المغرب وأهله وهو يسمعي ذلك، فواعظته المرة بعد المرة ونهيته فلم يرجع عن فعله واستمر على ذلك إلى أن ألجأنا البحر وأهواله إلى مرسى الشيشمة وأشرفنا على المهالك وإيسنا من الحياة والمركب مشرف على التلف بكلنا، وهو يسب أمير المؤمنين ويدعو عليه، فقمتم إليه وأخذت بلحيته وقبضه خدامي وهو يصيح، فقلت والله يا ملعون لأتقرب بذبحك قبل الموت، وجاء الرئيس وأعوانه فرغبوني فيه وسرحوه من يدي، وخلصنا من تلك الورطة ودخلنا المرسى وأرسينا بها (...)»^(٢١).

كما يمثّل جبروت البحر من خلال تمثيل القدامى له في بعض أعمالهم الفنية التي عكست عتو هذا "السلطان" وشدته وشراسته. كما يظهر ذلك جليًا في "ساترة القرميد" التي عثر عليها في ميدان ليكسوس^(٢٢)، أو في الفسيفساء التي تمثل الإله المحيط في المدينة نفسها^(٢٣). وكان المنتحل اسم سكولاكس^(٢٤) وحنون^(٢٥) قد أشارا في رحلتيهما إلى المعبد الذي أقامه القدامى فوق رأس صولوييس (رأس بدوزة، شمال آسفي) وكرسوه لبوصيدون في منطقة "جد مقدسة" حسب سكولاكس؛ وهو تقديس ما زالت بعض آثاره ظاهرة في قباب ومزارات "رجال السواحل" في هذه المنطقة^(٢٦).

ويرى كركينيو^(٢٧) أنه إذا كانت آثار معبد بوصيدون قد زالت تمامًا، فإن بعض آثار الطقوس التي ربما كان الأهالي يقومون بها في ذلك العصر تقريبًا من الإله الذي طوع الفرس والبحر لم تمنح كليًا، كما افترض ذلك مارسي^(٢٨) (Marcy). فلقد أشار هذا الأخير إلى ما كان

مغامرات وصراعات وأسفار كانت نتائجها حاسمة في تشكيل اسم المحيط الذي يطل عليه المغرب غربًا، واسم أقدم مدينة مغربية (Tinga التي أسسها أنطلي)، واسم أحد عمودي المضيق في العدوة المغربية (أبيلا)؛ ناهيك عن جنة الهيسبيريد ومنازل الغورغون وجزيرة كاليبسو ومقام أوليس فيها... وكان هيرودوت قد زعم أن الليبيين (سكان شمال إفريقيا في العصر القديم) هم الذين عرفوا الإغريق ببوصيدون إله البحر. ففي الأصل، كان الليبيون وحدهم يعرفون إسم بوصيدون، الإله الذي خصوه بالعبادة دائمًا^(٢٩).

وفي العصر الروماني عبد أهالي شمال إفريقيا نيبتون، ليس في المناطق الساحلية فحسب، حيث عبده كإله البحر، بل حتى داخل البلاد، وبصفة خاصة في العيون التي اعتبر نيبتون سيدها^(٣٠). ولقد أفاض القدامى في وصف نيبتون (Neptune)، وطابق الرومان بينه وبين بوصيدون إله البحر الإغريقي الذي كان يعد بين آلهة الإغريق الإثنا عشر (les Olympiens). ومثله الإغريق مسلحًا بشوكة ثلاثية، وهو سلاح صيادي التن، وممتطيا عربة تجرها حيوانات مسوخ، نصفها خيول ونصفها الآخر ثعابين. وكانت تحيط بهذه العربة أسماك ودلافين وكائنات بحرية مختلفة الأشكال وجان، الخ^(٣١). واعتقد القدامى أن لهذا الإله القدرة على إغراق المسافرين أو إنجادهم في البحر، وعلى جعل البحر هادئًا ساكنًا... ونورد فيما يلي فقرات من "حوارات الآلهة البحرية"؛ التي تصورها لوسيان والتي تعكس نظرة القدامى لهذا الإله:

«- السيكلوب: (...) هكذا خدعني الآثم [أوليس] بذلك الاسم [لا أحد]؛ ولكن الذي يؤلمني أكثر هو أنه غيرني بأفتي قائلًا: أبوك نيبتون بنفسه، لن يقدر على إبرائك.

- نيبتون: دم ناعم البال يا بني، سأنتقم لك منه، وسيعلم أي إن كنت عاجزًا عن إبراء العميان، فإني قادر على إنقاذ أو هلاك من يسافرون في البحر (...)»^(٣٢).

«- پانوپ (Panope): هل رأيت يا غالين (Galène) ماذا فعلت (la Discorde) في طيساليا بالأسس خلال تناول وجبة الطعام (...)؟ - غالين: لم أكن من بين المدعويين يا پانوپ، فلقد أمرني نيبتون أن أبقى البحر هادئًا وساكنًا (...)»^(٣٣).

ولقد عثر في "وليلي" على تمثال إله نهري تم اكتشافه في الدار المحتوية علي فسيفساء فينوس. كما عثر في نفس المدينة على تمثال يمثّل نيبتون، وهو نسخة من تمثال بوصيدون إيسطميوس (Poséidon Isthmios)، وكلاهما موجود في متحف الرباط الأثري^(٣٤). وتمثل مجموعة من الحمامات العمومية والأحواض التي عثر عليها في بعض المواضع الأثرية في المغرب عالم البحر، كرسوم للأسماك والتريتون (tritons) (آلهة الموج)، كما هو الشأن بالنسبة لفسيفساء تريتون في بناسا، أو حوريات تمتطي وحوشا بحرية أو تحيط بجسد الإله المحيط... أو صياد رافع لهدزة ثلاثية وسط طحالب وأسماك وطيور بحرية...^(٣٥)

فالبحر في اعتقادي حاضر حضورًا قويًا في الجانب الميثولوجي من تاريخ المغرب القديم، وتأثير الميثولوجيا الإغريقية بين في بعض الأساطير المغربية الحديثة، مثل حكاية "العفريت بوخلخال" (هرقل؟) وحفرة مضيق العمودين، أو حكاية "المغرورين" ومغامرتهم البحرية في ساحل المغرب الأطلسي، والتي نجد أصلها مثلاً في الكتاب الخامس من مؤلف ديودور الصقلي... وحكاية "الأخطبوط

المغربية من مضيق جبل طارق بالبحر منذ العصر الحجري القديم. وتؤكد ذلك نتائج الحفريات التي قام بها فريق من الباحثين الإسبان في مغارة بنثو (Abrigo de Benzu) المطلة على خليج البابينيرا (Bahia de la Ballenera) بالقرب من سبتة، ابتداء من سنة ٢٠٠١^(٣٨).

وحسب نتائج هذه الحفريات، ترجع أقدم آثار الإنسان في هذا الموضع إلى أواخر البلايستوسين الأوسط (حوالي ١٤٠.٠٠٠ سنة)، وتستمر إلى غاية ٧٥.٠٠٠ سنة تقريباً^(٣٩). وتثبت هذه الآثار استهلاك المجموعة البشرية التي سكنت هذه المنطقة عدة أصناف من الرخويات وأصداف البحر بشكل مستمر، وعلى مدى الفترة الطويلة التي استغرقها وجود الإنسان في هذه المغارة^(٤٠). وخلال العصر الحجري الحديث، استمر استغلال منتجات البحر الذي يبدو من خلال البقايا الأثرية كثابتة في نشاط إنسان هذه المنطقة منذ استقراره فيها. وتثبت الآثار التي خلفها إنسان العصر المذكور (الألف السادس ق.م) في المغارة، استهلاك عدة أصناف من ثمار البحر تتمثل في:

Patella sp Siphonaria; Mytilidae; Ostrea; Columbella rustica^(٤١).

وهو ما يعكس أهمية المنتجات البحرية في نظام التغذية اليومي لإنسان هذا العصر.

ولاحظ الباحثون الذين نقبوا في هذا الموضع أن استهلاك الإنسان لثمار البحر والأسماك فيها بعد، ارتفع وتنوع بشكل مطرد على امتداد الدهر الواقع بين العصر الحجري القديم وعصر البرونز^(٤٢). وفي هذه المغارات ما قبل التاريخية تم العثور على أقدم البقايا الأثرية التي استوردها إنسان العصر الحجري الحديث من إيبريا والمتمثلة في الأواني الكارديالية، ثم الناقوسية الشكل. ومنذ العصر الحجري القديم، أحس الإنسان في المغرب، شأنه شأن بني جنسه في أطراف العالم الأخرى برغبة اكتشاف الجزر القريبة من قارته، فأبحر في اتجاهها في قوارب بدائية، وارتاد الجزر الجعفرية^(٤٣) وجزيرة موغادور وأرخيل الكناري^(٤٤).

وبالرغم من خطورة الملاحة في مياه المضيق^(٤٥)، بسبب العوامل الجغرافية المميزة لهذا المجال من رياح^(٤٦) وتيارات بحرية وضباب وشواطئ صخرية، فإن الإنسان اقتحم هذا المجال البحري منذ زمن سحيق. وهناك تباين في آراء الباحثين المختصين الذين انكبوا على دراسة هذا الموضوع، بين من قال بأن عمليات العبور الأولية تمت خلال العصر الحجري القديم الأسفل، بناء على التشابه الحاصل بين الأدوات الحجرية المميزة للحقبة الأشولية الشمال إفريقية، ونظيراتها الإيبيرية التي صقلت خلال العصر الأشولي الأوسط والأعلى؛ ومن قال بأنها تمت قبل ذلك، خلال الإنجلاد الريسي حيث كانت المسافة الفاصلة بين العدوتين أصغر مما هي عليه الآن بفعل انحسار بحر المجاز^(٤٧).

وإذا كان من الصعب ترجيح هذا الرأي أو ذاك، فمن المؤكد أن عبور المضيق تم قبل العصر الحجري الحديث. وخلال هذا العصر الأخير تأكدت العلاقات البحرية المغربية الإيبيرية من خلال انتشار الخزفيات الكارديالية في العدوتين؛ ثم تقوت هذه العلاقات البحرية وزادت المبادلات بين المغرب وإيبيريا خلال العصر الحجري النحاسي وعصر البرونز^(٤٨). وتؤكد النصوص الإغريقية واللاتينية بدورها قدم العلاقات البحرية المغربية الإيبيرية التي ترجع إلى أساطير الإغريق الأولين، من خلال الميثولوجيا وأحد أبطالها الأساسيين الذي سمي

يقوم به سكان هذه الناحية من بعض الأمازيغ الذين استمروا بعد اعتناقهم للإسلام في ممارسة بعض العادات الوثنية الضاربة جذورها في التاريخ، والتي كانت تقضي بقيادة أحجار خيلهم العقائم خلال بعض ليالي السنة إلى رأس بدوزة، أملين أن تخصبها فحول كريمة وعجبية تطلع بغتة من أعماق البحر. وزعم أهالي الرباط ونواحيها أن هناك خيولاً بحرية تخرج من البحر ليلاً لتسفيد الحجور، وأحدها له رأسان، وأن الأمهار التي تولد بعد ذلك تكون من أجمل الجياد وأجودها، وتعرف بـ«خيل الريح». ويروي سكان شواطئ دكالة أسطورة أوردها دوطي (E.Doutté) في كتابه «مراكش»^(٤٩)، مفادها أن جواداً بحرياً «العود البحري» يخرج من البحر ليلة واحدة في السنة ليسفد حجور البختيين (فخذ من عبدة)، وهو ما يفسر حسب هؤلاء وجود أفراس عتاق في قبيلتهم لا نظير لها. ويسمى القزويني هذه الأمهار في عجائب المخلوقات^(٥٠) «أفراس الهاء».

ومعلوم أن الصيادين في شواطئ المغرب الأطلسية كانوا إلى غاية القرن العشرين يضعون أنفسهم تحت حماية أولياء الساحل ويتقربون إليهم بالأضاحي أو بجزء من صيدهم، بغية إرضائهم. وتجلت بعض مظاهر تقديس البحر وإرضاء آلهته أو رجاله «أهل الإغاة» في المغرب، في بعض المواسم الوثنية الأصل كالعنصرة التي تعتبر من التقاليد القديمة جداً في شمال إفريقيا حيث كانت تقام في الأصل، على الأرجح، على شرف إله البحر نبتون^(٥١).

وتأثير البحر وعالم آلهته بارز في مجموعة من المدن المغربية القديمة، حيث مثل نبتون وآلهة الموج وحوريات تمتطي وحوشاً بحرية أو تحيط بجسد الإله المحيط، ومخلوقات البحر العجيبة الأخرى التي احتفظت ذاكرة المغاربة الجماعية ببعض أساطيرها كالأخطبوط العملاق، والقرع بن نهري (*Thomo marinus*)، وهو حيوان أسطوري نصفه آدمي والنصف الآخر نصف السمكة الأسفل - كعرائس البحر في الميثولوجيا الإغريقية التي كانت تجذب بأنغامها التي لا تقاوم البحارة إلى الحشاش الشاطئية التي تتحطم عليها سفنهم - يحكى أنه يخرج إلى شاطئ البحر، وينادي على الناس بأسمائهم، ويطلب منهم الاقتراب منه؛ وكلما لبى نداءه أحد ما لإقْبَضَ عليه وغاص به إلى قاع البحر^(٥٢)، والسمك الصغير الذي نزل من السماء^(٥٣) والثعبان الطائر بذبذب سلك^(٥٤). وتوارثت أجيال من المغاربة في بعض المناطق الساحلية خرافات تتعلق بالتكهّن بالمستقبل بواسطة أصداف البحر، بل منهم من زعم أنه يكلم المحار تكليماً، ومنهم من قدس بعض الأسماك وأطعمها وقرطها وحرس مزاراتها إلى اليوم. وزعم القزويني^(٥٥) (هردوت القرون الوسطى) في «كتاب آثار البلاد» أن الناس كانوا يتبركون في نواحي سبتة بنسل سمكة موسى التي عادت إلى البحر بعد شيها!

فلقد كان البحر ومازال في اعتقاد بعض المغاربة مجاًلاً مقدساً طاهراً لا يجوز تنجيسه. وخصت آلهته بالعبادة دائماً في شواطئ شمال إفريقيا حسب هيردوت^(٥٦)، وذلك قبل أن يتعرف الإغريق على بوصيدون الذي كانت له القدرة المطلقة على البحر. وكان البحر حاضراً أيضاً بشكل هام في حياة المغربي خلال عصور ما قبل التاريخ بالنظر إلى عدد المواضع الساحلية ما قبل التاريخية التي تم اكتشافها إلى اليوم، والتي نرى أن قاطنيتها استهلكوا الأسماك وثمار البحر واستعملوا أصداف البحر ربما للتزيين أو لمأرب أخرى^(٥٧)؟ فلقد أثبت علم الآثار ارتباط أولى المجموعات البشرية التي استوطنت شواطئ العدو

المضيق باسمه: "عمودا هرقل"؛ المعلمان الرئيسيان في عمليات الإبحار وتحديد المسافات والمجاري، وكحد بين البحر المتوسط والبحر الخارجي.

وجلي أن سواحل المغرب ومياه بحريه مازالت تحتفظ بكنوز أثرية. فعصور ما قبل التاريخ في شواطئ المغرب المتوسطي- باستثناء سبتة ومليلية- ما زالت شبه مجهولة لقلّة التنقيب الأثري في ساحل الريف. وتكفي زيارة المتحف الأثري والمخازن التابعة له في مدينة سبتة للوقوف على أهمية هذه "الكنوز" التي تشمل مئات القطع الأثرية، وعشرات الأمفورات، وعشرات المخاطيف التي استخرجها الأثريون الإسبان من أعماق مياه البحر المحيط بالمدينة، بتعاون مع النادي البحري التابع لسبتة. وكيف يعقل أن تكون مياه سبتة غنية بالآثار البحرية إلى هذا الحد، ويظل جون طنجة مثلاً مجالاً ممتنعاً على التنقيب الأثري تحت البحر، مع العلم أن أعماق الجون المذكور تحتضن اليوم هياكل سفن قديمة بأوساقها، أشار بونسيك^(٤٩) (M.Ponsich) إلى بعضها. فميدان علم الآثار البحرية ما زال بدوره بركراً ينتظر، عسى أن يخضخض مياهه باحث جسرور.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار شح المعلومات المتعلقة بالمغاربة القدامى والبحر في النصوص القديمة، وانعدام التنقيب تحت البحر في الشواطئ المغربية، فهل يحق لنا القول أن المغاربة فعلاً ليسوا ببحارة، ويخشون البحر ويديرون له أظهريهم، وأن النشاط البحري ظل دائماً ميدان الأجانب حسب زعم البعض؟ وأن فقر اللهجات الأمازيغية بخصوص المصطلحات المتعلقة بعالم البحر والمصطلحات الجغرافية الخاصة بالتضاريس الساحلية يعكس نفور المغاربة من البحر، بربراً كانوا أو عرباً؟ وأن العرب ركزوا على تصوير البحر وكأنه مصدرًا للعجائب الخارقة ولأخطار لا تحصى، في حين أفاض الإغريق والرومان في وصف جماله ومحاسنه سواء في أعمالهم الأدبية أو في لغة تخاطبهم اليومي حسب الباحثين الأجانب؟

فلقد أجمع معظم الباحثين الأجانب على عدم اهتمام "الليبيين" القدامى بالملاحة البحرية بالرغم من استقباليهم واحتكاكهم بشعوب بحرية مختلفة منذ غابر الأزمنة. وهكذا لاحظ (A.Berthelot)^(٥٠) أن النصوص القديمة لا تشير لا إلى بحارة ليبيين ولا إلى أسطول ليبي. وزعم سوفيل^(٥١) (G.Souville) أن سكان بلاد المغرب لم يحتفظوا بعادات وأعراف تتعلق بالبحر، ولم يستهوههم البحر إلا قليلاً، ولم يمارسوا الصيد إلا عرضاً. ووصف برنار (A.Bernard)^(٥٢) المغاربة بأنهم «*essentiellement terriens*». وكان هذا الباحث^(٥٣) قد كتب سنة ١٩٠٥ ما نصه: "كان البربر دائماً بحارة غير أكفاء، وكان البحر غريباً عن بيئتهم؛ فهم يخشونه ولا يعرفون في معظمهم كيف يصنعون سفينة تجارية ولا كيف يقودونها. وطرق صيدهم بدائية وبعيدة عن الإقتان".

وأكد سيليري^(٥٤) J.Celerier على عدم إقبال البربر في المغرب على الملاحة البحرية، واقتصارهم على تلقي التأثيرات الأجنبية التي أتت من المحيط. ورأى لاوست^(٥٥) (E.Laoust) في دراسته حول "الصيادين البربر في سوس" أن: "فقر المصطلحات البحرية في اللهجات الأمازيغية قد يفسر بعدم اهتمام الأمازيغ بالبحر والملاحة البحرية". وكرر برونو^(٥٦) (L.Brunot) نفس الشيء سنة ١٩١٨ في كتابه "البحر في التقاليد والصناعات الأهلية في الرباط وسلا"، عندما كتب في مقدمته أن "المسلمين سكان الرباط وسلا لا يهتمون بالبحر

والملاحة إلا قليلاً... وأن طبيعة البربر والعرب جعلتهم لا يميلون إلى البحر إلا قليلاً... ومن جهة أخرى فإن الأهالي بحارة غير أكفاء، يجهلون علم الفلك، فهم لا يعرفون إلا بعض النجوم، وحتى هذه النجوم فإنهم لم يلاحظوا حركاتها...".^(٥٧) وأشار بعد ذلك في ص ٣١ إلى فقر لغة أهل الرباط وسلا بخصوص المصطلحات البحرية، واستعمالهم كلمات أجنبية للتعبير عن بعض الظواهر المرتبطة بالبحر كالمريا (maree)، أي المد والجزر.

«وذهب جون ديبوا^(٥٨) J.Despois، حسب الحسين بولقطيب^(٥٩)، إلى أن سكان المغرب، رغم أهمية المسطحات المائية المحيطة بهم، لم يساهموا في النشاط البحري إلا بشكل محدود ومحلي أحياناً، وبتحفيز من الأجانب في أحيان كثيرة. ورغم ما هو معروف عن فرنان بروديل من صرامة علمية وتأن في إصدار الأحكام، فإنه لم يفلت من السقوط في فخ الإيديولوجيا حينما صرح بأن الطبخ الإسلامي لا مكان فيه لمنتجات البحر^(٦٠)، وهي إشارة ضمنية إلى عدم استغلال العرب والمسلمين للبحر.

ومن الغريب أن نجد هذا التصور يترسخ حتى لدى بعض أفراد النخبة السياسية والعسكرية المغربية. فابن عائشة "القرصان" السلاوي المشهور، بعيد إنتاج نفس خطاب الأوروبيين حول عدم دراية المغاربة بشؤون البحر. ففي خطاب له موجه لسكرتير فرنسا بونشارتان Ponchartain يقول: "لو كان المغاربة غزاة بحريين لما تركوا أي قرصان إنجليزي يمر عبر المضيق، لكن العرب لا يعرفون غير ظهور جيادهم^(٦١)". وفي هذا الصدد، أنشد الشاعر الصقلي مصعب أبو العرب^(٦٢) (القرن ٥ هـ / ١١ م):

البحر للروم لا تجري السفين به *** إلا على غرر والبر للعرب

وذكر ابن خلدون^(٦٣) في مقدمته بعض المصطلحات البحرية التي استعملها سكان شمال إفريقيا منقولة من "لغة الإفرنجية" ك "الكتابص"، و "المهند". وقد يفسر ذلك، حسب ابن خلدون^(٦٤)، ب «كثرة العوائد البدوية بالمغرب» وب «بداوة العرب» الذين "لم يكونوا أول الأمر مهرة في ثقافته وركوبه، والروم والإفرنجية لممارستهم أحواله ومرباهم في التقلب على أعواده مرتنوا عليه وأحكموا الدراية بثقافته». وحسب عز الدين عمر أحمد موسى^(٦٥)، لم تهتم الدول المرابطية والموحدية والمرينية بأمر الأسطول في بداية أمرها «بسبب حياتها البدوية أو الجبلية الأولى بالإضافة إلى أن حروبها الأولى كانت برية، وما شواطئ المغرب إلا أطراف نزاعها الأول: (...)». ودرس الحسين المجاهد^(٦٦) الأدب الشفهي السوسي من خلال الأحاجي والأمثال والشعر الغنائي والحكايات والأساطير والقصص المتعلقة بالقديسين، وبحث في هذا التراث عن آثار عالم البحر، وعكست نتائج بحثه شبه قطعة بين أهالي سوس والبحر. ومعلوم أن الأدب الشفهي يعكس عامة الواقع الاجتماعي والاقتصادي لمجتمع ما، فالأوديسا مثلاً تتميز عن الإلياذة بأسلوبها الذي يعكس تأثر صاحبها أو أصحابها ببيئة البحر وعالمه، بينما نجد هذا "العالم" غائباً بشكل شبه تام في التراث الأدبي الأمازيغي. وقد توصل المجاهد في بحثه إلى النتائج التالية:

١- من بين ٧٨٣ أحجية تتعلق بعالم البشر، والحيوان، والنبات، والحياة اليومية، والحياة الاجتماعية، والعالم الأبدي، ثلاث أحجيات فقط تتعلق بالبحر، ويبدو أنها ابتكرت حديثاً على الأرجح.

الريف في الماضي لأنشطة ترتبط بالبحر. فهل تعني ممارسة سكان الريف لهذه الأنشطة الملاحية في الماضي أن الموريطانيين والنوميديين كانت لهم بحرية؟

فلقد ذهب بعض المؤرخين إلى القول بأن ملوك موريطانيا ونوميديا كانوا يملكون بحرية، غير أنها لم تكن ذات أهمية تذكر، والأدلة التاريخية بخصوصها نادرة وغامضة. ويمكن أن تكون هذه البحرية قد قامت بمحاربة القرصنة إن لم تكن قد تعاطتها في بعض الفترات، كما حصل في عهد مسنيسا^(٧٣). ولقد أورد غزيل^(٧٤) في المجلد الخامس من تاريخه النصوص التي تطرقت إلى هذه البحرية. ويتعلق الأمر بنص لشيرون ذكر فيه قائدا لأسطول مسنيسا (*praefectus regius*) ونص لسطرابون تحدث فيه عن أودكس السيزيكي (Eudoxe de Cyzique) الذي طلب من ملك موريطانيا في بداية القرن I ق.م. أن يزوده بسفن قصد تنظيم رحلة على امتداد الشواطئ المغربية الأطلنطية، وهو ما لا يمكن اعتباره، حسب غزيل، دليلا على امتلاك الملك الموريطاني لأسطول حربي. وذكر غزيل^(٧٥) أيضًا قطعة نقدية سكت في عهد الملك بوغود المعاصر لبوليوس قيصر وقد مثل على وجهها جوجو قادس (galère). وفي سنة ٤٦ ق.م. قام قائد حرب من أنصار بومبيوس (Pompée) بتزويد سفنه بجدافين وجنود ملاحين جيتوليين (Gétules). ولقد امتلك يوبا الثاني بدون شك أسطولاً بحرياً أرسل بعض سفنه بعد تجهيزها لاكتشاف جزر الكاناري كمل روى بلينيوس ذلك.^(٧٦)

ولكن؛ إذا كان المغاربة القدامى يخشون البحر حقاً، "ولم يكونوا أول الأمر مهرة في ثقافته وركوبه" فكيف عبر الملك بوغود ومن بمعيته المضيق مرتين لموازة أنطوان في صراعه مع أغسطس سنة ٣٨ ق.م. وكيف التحق بأنطوان بحرًا في شرق المتوسط قبل أن يؤسر في ميطنون (Méthone) بالبلوبونيز ويقتل بأمر من أغريبا (Agrippa) سنة ٣١ ق.م.؟ وكيف كان ينوي الملك الموريطاني عبور المضيق لتخريب معبد قادس في أكبر ميناء أطلنطكي روماني في إيبيريا، وبأي أسطول؟ ولماذا كانت بعض المدن الإيبيرية تغدق ألقاب الشرف والتكريمات على بعض الملوك الموريطانيين؛ أليس لاققاء شهرهم؟ وهذا يعني فيما يعنيه قدرة هؤلاء الملوك على العبور متى شاءوا، وبالتالي توفرهم على أسطول يمكنهم من ذلك.

وحسب توفنو^(٧٧) (R. Thouvenot)، فإن بوغود كان متعودا على عبور البوغاز، بحيث سبق له أنقطع لنصرة كاسيوس (Cassius)، ثم بعد ذلك لموازة قيصر. ويدعم نص سطرابون^(٧٨) هذا الطرح عندما يحدثنا عن طلب البحار والمغامر أودوكس السيزيكي (Eudoxe de Cyzique) من الملك الموريطاني تزويده في القرن الأول ق.م. بسفن قصد تنظيم رحلة على امتداد شواطئ المغرب الأطلنطية، الشيء الذي يعني ضمناً أن بوغود كان يمتلك بحرية. ونفس الملاحظة يمكن إبدائها بخصوص اكتشاف يوبا الثاني لجزر الخالدات وتوغل أسطوله جنوب المحيط الأطلنطي، وحديثه عن المد والجزر والتيارات البحرية^(٧٩)... ويبدو، حسب كركينيو^(٨٠)، أن رعايا الملك الموريطاني في ليكسوس هم الذين أخبروه بوجود الجزر الخالدات التي حط فيها أجدادهم في طريقهم إلى قيرني في مصب وادي الذهب. فقام يوبا الثاني بتمويل حملة لاكتشاف هذا الأرخبيل الذي، نظراً لبعده، اعتبره القدامى مقاما ميثيا للأرواح المختارة (les Iles Fortunées).

٢- في كتاب باسي H.Basset, *Essai sur la littérature des Berbères* الصادر سنة ١٩٢٠، مواضيع الفنون الأدبية التي درسها هذا الباحث في كتابه لا تذكر البتة أي إشارة إلى عالم البحر.

٣- في قصائد الأمازيغ (الشلوح) التي جمعها P.Galaud — Pernet سنة ١٩٧٥، لا توجد أية قصيدة تتعلق بالبحر.

٤- جمع المستاوي وعلق في ثلاث دراسات متتالية صدرت له سنتي ١٩٨٥-١٩٨٦ على ما ينيف عن أربعمئة (٤٠٠) أمثال (لهجة تشلحيت)، دون العثور ولو على مثل واحد يتعلق بعالم البحر.

٥- في كتابه (*Mots et choses berbères*) الصادر سنة ١٩٢٠، اهتم لاوسط (Laoust) بكل أوجه حياة البربر وثقافتهم دون أية إشارة إلى النشاط البحري.

٦- أشهر النصوص المتعلقة بحياة القديسين لا تنطرق إلى عالم البحر.

٧- نصوص القانون العرفي الأمازيغي التي تتوفر عليها لا تتعرض البتة للمسائل المتعلقة بالصيد، بينما نجدتها تعالج بدقة في أغلب الحالات النوازل الأخرى المرتبطة بحياة البربر الجماعية.

وكان دوكاستر^(٧٧) De Castries قد رد على قول بعض الدارسين الذين لاحظوا الأهمية القصوى التي اكتسبتها القرصنة في سواحل شمال إفريقيا، وذهبوا إلى القول بأن لشعوب بلاد المغرب مؤهلات واستعدادا للقيام بكل الأنشطة المتعلقة بالملاحة البحرية؛ وذكر بعضهم أن النورمديين والبيزنطيين هم الذين علموا المغاربة فنون الملاحة. ودحض دوكاستر (De Castries) هذا الرأي وزعم أن لا استعداد للمغاربة للقيام بالأعمال المتعلقة بالبحر والملاحة بربراً كانوا أو عرباً، وأن معظم الملاحين وقادة السفن كانوا مراقاً. وتساءل أحمد الغرباوي^(٧٨) في أطروحته لماذا لم يصبح سكان شبه الجزيرة الطنجية عبر القرون بحارة بالرغم من توفر أراضيهم على ثلاث واجهات بحرية؟ وأشار بعض الباحثين المغاربة الذين درسوا علاقة المغاربة بالبحر خلال القرن السادس عشر إلى «ندرة المادة العلمية المتوفرة حول هذا الموضوع، وخاصة بمصادرها التقليدية. فقد تعودت هذه الأخيرة إدارة ظهرها للبحر، وإذا التفتت خلفها، فإنها لن ترى البحر إلا بعيون الدولة، ومن خلالها، (...)»^(٧٩). وأكد محمد المهنائي «أن البحر ظل مهمشاً ضمن اهتمامات المجتمع المغربي، وكانت علاقة المغاربة بالبحر محدودة حتى في زمن توفر السلطة المركزية على أسطول بحري». وانعكس هذا التهميش على النظام الغذائي المغربي، بحيث ظلت المنتوجات البحرية قليلة الأهمية ضمن المطبخ المغربي خلال القرن السادس عشر حيث كان الصيد بالأنهار وخاصة قرب المصبات أكثر أهمية من البحر^(٧٠). وأكد أحمد بوشرب^(٧١) في ندوة "المغرب والأطلنطي" على محدودية استعمال المغاربة للبحر سواء في الميدان العسكري أو التجاري، فضلاً عن الغذائي، ولاحظ أن هذه الوضعية كانت تتفاقم بشكل تصاعدي بعد العصر الموحي.

وكان الباحث الفرنسي بيكار^(٧٢) (Ch. Picard) قد درس في كتابه "المحيط الأطلنطي" اقتصاد نكور وقال أن هذا الاقتصاد كان يقوم على المبادلات التجارية مع الأندلس وباقي المرافئ في الغرب الإسلامي، وكذا على نشاط القرصنة عبر بادس والهزمة خاصة. وهذا النشاط البحري الذي ابتدأ حوالي منتصف القرن الثامن، وتقوى بصفة مطردة بعد ذلك، يوحى حسب بيكار (Ch. Picard)، بتعاطي سكان

الأطلنطية، ليست الأمثلة الوحيدة في تاريخ المغرب الوسيط أو الحديث، بل هناك عشرات الأمثلة التي لا أعتقد أنها تتوقف عند القرن الثامن بالنسبة للساحل المتوسطي. فهذه "الحياة البحرية المزدهرة" في بعض المرافئ المغربية لابد وأن لها تقاليد ترجع إلى ما قبل التاريخ المذكور، على الأقل إلى العصر الروماني عندما كانت موريطانيا الطنجية والقيصرية على اتصال عن طريق البحر فقط. وهذا يعني أن السفن التي أبحرت من سيجا (Siga) في القيصرية إلى طنجة، كانت مضطرة للتوقف في مرافئ تتخلل المراحل التي كان البحارة القدامى يقطعونها بين الساحلين القيصري والطنجي، والتي قدر كركينو^(٨٨) مسافة الواحدة منها ما بين ١٢٥ و ١٣٠ كلم في النهار الواحد من الإبحار. فمجموعة من الفرض التي ذكرها أنطونان^(٨٩) في مسلكه ما زالت مجهولة، وهي الفرض التي كانت تتخلل الشاطئ المتوسطي وتسمح للسفن القديمة بالرسو للتزود بما تحتاجه خلال أسفارها، أو بالاحتماء من الرياح العنيفة التي تهب أحيانا من جبال الريف؛ ولعلها ساهمت بدورها في هذه "الحياة البحرية المزدهرة" في الماضي؟ ويعتقد روبيفا^(٩٠) (R. Rebuffat) أن كثرة أسماء المواضع الواردة في مسلك أنطونان لا تعني أن الأمر يتعلق فقط بمعالم، بل إن معظم هذه الأسماء تدل على وجود مرافئ وماوي تتخلل المجاري التي كان البحارة يقطعونها بين الساحلين القيصري والطنجي، وخاصة فيما يتعلق بالساحل الريفي المغربي حيث تهب الرياح أحيانا بشدة عند سفوح الجبال المشرفة على البحر. وذكر البكري^(٩١) المراسي العديدة المنسوبة إلى نكور: «(...) مرسى ملوية وهرك وكركط ومرسى الدار وأوفتيس من مراسي تسمان، (...) ووادي البقر والمزمة، (...) ومرسى باديس ومرسى بقوة وبالش مرسى صنهاجة وغيرها». وأورد ابن أبي زرع^(٩٢) أمر أمير المومنين عبد المومن بإنشاء الأساطيل سنة سبع وخمسين وخمسمئة في طنجة وسبتة وبادس ومراسي الريف.

خاتمة

والواقع؛ أن هذه الملاحظات لا تعني أنني أقول بنقيض من زعم أن المغاربة ليسوا ببحارة وأنهم أداروا ظهرانهم للبحر، فغاية هذا البحث لا تهدف تقنين الرأي السابق بقدر ما ترمي إلى طرح جملة من التساؤلات التي لا يمكن للفرد الواحد أن يجيب عنها، لأنها تشمل ميادين متباينة كعصور ما قبل التاريخ، وعصر المعادن، وعلم آثار تحت البحر، وعلم المسكوكات القديمة، وتاريخ الملاحة والرحلات البحرية، وتاريخ الفن والميثولوجيا والأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وتاريخ الأولياء أصحاب الكرامات (المشاة على البحر، وما أكثرهم في تاريخ المغرب!)، وعلم الأسماك (Ichtyologie)... الخ، وهي حقول المعرفة الأساسية التي لن يحيط بها إلا فريق من الباحثين، كل في اختصاصه.

ولا شك أنه جدد بعمله هذا العلاقات التي كانت تربط البونيين سرا بجزر الكناري.

والأمر لا يتعلق ببحرية الملوك فحسب، بل إن بعض قبائل الريف ونواحيه ك (Baquates les) و (les Mazices) امتلكت المراكب الكافية لعبور المضيق باستمرار لمهاجمة الشواطئ الإيبيرية الغنية طوال العصر الإمبراطوري الروماني، في عصر نيرون (Nero Claudius Caesar) وأنطونان التقي (Antonius) ومارك أوريل (M.Aurelius Antonius) وأوريليان (L.Domitius Aurelianus)، حيث يطلعنا نص *Saturnini, 9* على حرب مورية إسبانية حقيقية - *guerre mauro-hispanienne*^(٨٩) «

ولقد عرفت تمودة^(٨٢) ما بين القرن الثاني وأواسط القرن الثالث سلسلة من الاضطرابات ارتبطت أحداثها بالمضيق، وبدأت بغزو سكان الريف الغربي لجنوب إسبانيا في عهد الإمبراطور ماركوس أوريليوس (Marc-Aurèle)، وانتهت بهجمات الباربار (les Francs) الذين عبروا الراين وغزوا غالبا وإسبانيا؛ وبعد تخريبهم مدينة طراغونا (Tarragona) الإسبانية سنة ٢٦١، عبروا البحر متجهين إلى شمال المغرب حيث تم القضاء عليهم. ولقد أشار كيبولينيوس^(٨٣) (Capitolinus)، وهو أحد مؤلفي سلسلة *Histoire Auguste* - وكان معاصرا لديوقليسيان (Dioclétien) وقسطنطين (Constantin) - إلى هذه الأحداث قائلا: « عاث الموريون (les Maures) فسادا في كل جهات إسبانيا (...) ». كما خلف لنا الشاعر اللاتيني كلبرونيوس^(٨٤) (Calpurnius) الذي عاش في القرن الأول وصفا لبعض هجمات الموريين على إسبانيا في قصيدته الرعوية الرابعة قائلا: « (...) بغيرك يا مليبي (Mélibée)، كنا سنزور أقاصي الأرض، ومراعي جيريون (Géryon) التي داستها [أقدام] الموريين القساة، تلك الأماكن التي تجري فيها، على رمل من ذهب، المياه الصافية [لنهر] البتيس (Bétis) الشاسع (...) ».

وقد لاحظ بيكار وكان (Ch. Picard)^(٨٥)، كما رأينا، أن نشاط نكور البحري الذي ابتدأ حوالي منتصف القرن الثامن وما فتئ يتقوى بعد ذلك، يوحي بتعاطي سكان الريف في الماضي لأنشطة ترتبط بالبحر. وقد عاين مونتاني (R.Montagne)^(٨٦) قبله مراكب أمازيغ سوس المتقنة الصنع، وهو إتيقان قد يكون في رأيه من بين الأدلة الشاهدة على حياة بحرية مزدهرة محليا في الماضي بين أهالي منطقة سوس. ونفس الشيء بالنسبة لسكان أقصى شمال المغرب الذين وصف الحسن بن محمد الوزان ارتباط حياتهم الاقتصادية والاجتماعية بالبحر، كسكان القصر الصغير الذي "يكاد يكون جميع سكانه بحارة يؤمنون العبور بين بلاد البربر وأوربا، (...)؛ أو أهل جبل أنجرة الذين "جردوا الأرض من أشجارها ليصنعوا بها سفنا في القصر الذي كانت توجد فيه دار صناعة السفن. وكان من عادتهم أيضا أن يزرعوا الكتان، وأن يشتغلوا حائكين أو بحريين". كما كان سكان الجبال الواقعة حول بادس لا يعيشون إلا من الخشب الجيد الصالح " لبناء الزوارق والسفن الشراعية الحربية ... يحملونه إلى مختلف الجهات، (...) ». وكان سكان بادس يخرجون "تقريبا كل مساء يكون الجو صحوا في زوارق صغيرة للتنزه على عرض البحر والتسلي بالشرب والغناء"^(٨٧). وأمثلة نكور وبادس في الشاطئ المتوسطي، والقصر الصغير وأنجرة في المضيق، أو نموذج سفينة الغراب في شواطئ سوس

الهوامش:

- ١٨ - ابن قتيبة ، عيون الأخبار ، الجزء الثالث ، ص. ١٧٨ .
- ١٩ - اليوسي ، المحاضرات في الأدب واللغة ، تحقيق وشرح محمد حجي وأحمد الشرفاوي إقبال ، الجزء الأول ، بيروت ١٩٨٢ ، ص ص ٢٠٩ - ٢١٠ : ثلاثة ليس لها أمان.. البحر والسلطان والزمان.
- ٢٠ - اليوسي ، المحاضرات ، ج ٢ ، ص. ٦٤٠ : "مصاحبة الأشرار ركوب البحر" ؛ وانظر كليله ودمنة ، صيدا ، المكتبة العصرية ، ٢٠٠٥ ، ص. ١٣ (...) ولقد كنت أسمع أن فيلسوفا كتب إلى تلميذه يقول: إن مجاورة رجال السوء ، والمصاحبة لهم كراكب البحر ، إن هو سلم من الغرق لم يسلم من المخاوف. " : ص. ٦٥ : " وقد قيل: إن خصالا ثلاثة لن يستطيعها أحد إلا بمعونة من علو همة وعظيم خطر ، منها: صحبة السلطان ، وتجارة البحر ، ومناجزة العدو".
- في أخبار المعمور برا وبحرا. حققه وعلق عليه عبد الكريم الفيلاي ، الرباط ٢١ - الزباني ، الترجمة الكبرى ١٩٩١ ، ص ص ٩٦ - ٩٧ .
- 22 - FANTAR (M.), La religion phénicienne, in : Lixus, Actes du Colloque organisé par l'Institut des sciences de l'archéologie et du patrimoine de Rabat... Larache 1989, Paris-Rome 1992, p. 117.
- 23 - PONSICH (M.), Une mosaïque du dieu Océan à Lixus, B.A.M., VI, 1966, 323-328.
- ٢٤ - رحلة سكولاكس ، ١١٢ .
- ٢٥ - رحلة حنون ، ٤ .
- 26 - MONTAGNE (R.), Les marins indigènes de la zone française du Maroc, Hespéris, III, 1923, p. 175-216.
- 27 - CARCOPINO (J.), Le Maroc antique, Paris 1943, pp. 92-95.
- 28 - MARCY (G.), Notes linguistiques autour du périple d'Hannon, Hespéris, XX, 1953, p. 40.
- 29 - DOUTTE (E.), Marrâkech, Paris, Comité du Maroc, 1905, p. 237.
- القزويني ، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، قدم له وحققه فاروق سعد ، 30 بيروت ١٩٧٣ ، ص ص ١٩٢ - ١٩٣ .
- ٣١ - مصطفى غطيس ، "عالم البحر في معتقدات سكان المغرب" ، في: المغرب والأندلس ، دراسات في التاريخ والأركيولوجية ، تطوان ٢٠٠٦ ، ص ص ٢٣ - ٢٦ .
- 32 - BRUNOT (L.), La mer dans les traditions et les industries indigènes à Rabat et Salé, p. 24.
- ٣٣ - القادري ، نشر الميثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني ، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق ، ج ٢ ، ص. ١١٩ ؛ وانظر: الجاحظ ، الحيوان ، ج ٥ ، ص. ٥٢٧ : «(...) ولذلك طمع بعض الكذابين ممن نكره اسمه ، فذكر أن أهل أيدج مطروا [مرة] أكبر شباييط في الأرض ، وأسمنها [وأعذبها] وأعظمها ، [أنهم اشتوا ، وملحوا ، وقرسوا ، وتزود منها مسافرهـم] (...)» .
- ٣٤ - القادري ، نشر الميثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني ، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق ، ج ٣ ، ص. ٢٣٣ .
- 35 - Journal Asiatique, oct.- déc. 1925, pp. 325-326.
- ٣٦ - هيرودوت ، II ، ٥٠ .
- ٣٧ - مصطفى غطيس ، "الصيد البحري في المغرب القديم" ، في: المغرب والأندلس ، ٢ - نصوص فنية ودراسات ، تطوان ٢٠٠٨ ، ص ص ١٣ - ٢٢ .
- 38 - RAMOS (J.) BERNAL (D.) CASTAÑEDA (V.) eds, EL Abrigo y Cueva de Benzu en la Prehistoria de Ceuta. Aproximación al estudio de las sociedades cazadoras — recolectoras y tribales comunitarias en el ambito norteafricano del Estrecho de Gibraltar, Malaga 2003.
- 39 - MILLAN (A.) y BENEITEZ (B.), Dataciones absolutas por termoluminiscencia de carbonatos procedentes del Abrigo de Benzu, en: RAMOS (J.), BERNAL (D.) y CASTANEDA (V.), (eds) , El Abrigo y Cueva de Benzu ..., pp. 267- 272.
- 40 - Garum y Salazones en el Circulo del Estrecho, Ediciones Osuna, 2004, pp. 118- 119; 122- 123.

- ١ - الطبعة الرابعة ، مارس ١٩٨٢ ، ص. ١٠ .
- ٢ - البحر في تاريخ المغرب: أيام ٢٤ - ٢٥ - ٢٦ أكتوبر ١٩٩٦ . جامعة الحسن الثاني ، المحمدية. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية ، سلسلة الندوات رقم ٧ . تنسيق رقية بلمقدم. الدار البيضاء ، مطبعة النجاح الجديدة ، ١٩٩٩ .
- ٣ - الماء في تاريخ المغرب: أيام ١٠ - ١١ - ١٢ دجنبر ١٩٩٦ . جامعة الحسن الثاني ، عين الشق. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية . سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١١ . الرباط ، مطبعة المعارف الجديدة ، ١٩٩٩ .
- ٤ - الحسين بولقطيب ، "المغرب والبحر خلال العصر الوسيط" ، فكر ونقد ، مجلة ثقافية فكرية ، العدد ٤٤ ، موقع الجابري : (www.aljabriabed.net)
- 5- FERHAT (H.): Le Maroc et la mer, R.J.P.E.M, n°6, 2ème trimestre, 1979, p. 25.
- ٦ - هيرودوت ، الإستقصا ، II ، ٥٠ : « (...) والآلهة التي يقول المصريون أنهم يجهلون أسماءها وصلتنا ، فيها أعتقد ، عن طريق البيلاجيين ، باستثناء بوصيدون الذي تعرف عليه الإغريق عن طريق الليبيين . وهم الشعب الوحيد الذي نجد فيه منذ البداية إلها يحمل هذا الاسم ، فضلا عن أنهم ما زالوا يعبدونه (...)» .
- 7- GSELL (S.), H.A.A.N., VI, p. 152.
- 8 - GRIMAL (P.), Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine, 7è éd. Paris 1982 : Neptune et Poséidon.
- 9 - LUCIEN DE SAMOSATE, Dialogues des Dieux marins, Dialogue II ; in : Œuvres complètes. Trad. De Belin de Balhu, T. I, Paris 1896.
- 10 - Idem, Dialogues V ; VI ; VIII.
- 11 - CHATELAIN (L.), Le Maroc des Romains, Etude sur les centres antiques de la Maurétanie occidentale, Paris, 1944, pp. 270- 271 ; De l'Empire romain aux villes impériales, 6000 ans d'art au Maroc, Musée du Petit Palais, Paris, 1990, pp. 356 ; 359.
- 12 - CHATELAIN (L.), Le Maroc des Romains, pp. 282-283 ; De l'Empire romain, p. 39 ; CHARLES-PICARD (G.), Musées et sites archéologiques du Maroc, CRAI , 1946, pp. 664-665 :
- « تمثل الفسيفساء الشاسعة في غرفة الطعام (triclinium) الكائنة في " دار التماثيل النصفية" موكبا لأفروديت. وتظهر سفينة فينوس (Navigium Veneris) في الوسط ، وتقودها كائنات تجسد الحب (les Amours) ، وهي تلعب في الأشعة والدوقل (عارضة الصاري) ، وكذا الشاريطيات (les Charites) وقد تحولت إلى جدافات. ويرافق السفينة وسط الأمواج موكب رمزي مكون من عرائس البحر (les Néréides) وآلهة الموج (les Tritons) ، يوحي بالرحيل إلى الجزر السعيدة (...)» .
- 13 - BRUNOT (L.), La mer dans les traditions et les industries indigènes à Rabat et Salé, Paris, 1920, p. 184.
- 14 - PLINE, H.N., IX, 92-93.
- أبو حامد الأندلسي الغرناطي ، تحفة الألباب ونخبة الأعجاب ، تحقيق: ١٥ - FERRAND (G.), J.A., CCVII, juillet- septembre 1925, p. 96.
- 16 - BRUNOT (L.), La mer dans les traditions et les industries indigènes à Rabat et Salé, Paris, 1920, p. II.
- 17-TARRADELL (M.), Marruecos púnico, Tetuán 1960, p.112, fig.31; FANTAR (M.), Le dieu de la mer chez les Phéniciens et les Puniqes, Rome 1977 ; Id. La religion phénicienne et punique de Lixus : témoignages de l'archéologie et de l'épigraphie, in : LIXUS, Actes du colloque organisé par l'Institut des sciences de l'archéologie et du patrimoine de Rabat avec le concours de l'Ecole française de Rome, Larache, 8-11 novembre 1989, Paris-Rome 1992, pp.115-121.

ignorent l'astronomie, c'est à peine s'ils connaissent quelques étoiles dont ils n'ont pas, d'ailleurs, observé les mouvements. »

وأنظر أيضاً ص ٢٤١-٢٤٥.

٥٧- كلام برونو بخصوص "جهل" أهالي المغرب بعلم الفلك يتعارض مع ما ذكره البكري في حديثه عن برغواطة الذين صاروا: "أعلم الناس بالنجوم وأحدهم بالقضاء بها"؛ انظر: المسالك والممالك، ج ٢ ص ٨٢٥؛ كما يتعارض مع ما ورد في كتاب الحسن بن محمد الوزان الفاسي، وصف إفريقيا، ج ٢، ص ٧٩-٨٠: "... تلك هي القواعد الفلكية التي يعتبرها الأفارقة، سواء في كراء أراضيهم وزرعها وحصدها، أو في ركوب البحر ومعرفة مواقع النجوم في منازل أفلاكها وحساب حركة الكواكب السيارة. ويعلمون الأولاد في المدارس أشياء نافعة جدا مما يتعلق بهذه المسائل. وهناك عدد وافر من الفلاحين العرب وغيرهم في غاية الأمية يحسنون الكلام بإسهاب في الفلك، ويستنتجون من أقوالهم استنتاجات متناهية في الدقة".

58- DES POIS (J.), Le destin de l'Afrique du Nord, remarques géographiques, B.E.P.M, n°206, 1er trimestre, 1949, p. 34.

٥٩- المغرب والبحر خلال العصر الوسيط"، فكر ونقد، مجلة ثقافية فكرية، العدد ٤٤.

٦٠- البحر المتوسط، ص ٣١.

61- FERHAT (H.), Le Maroc et la mer, R.J.P.E.M, n°6, 2ème trimestre, 1979, p. 26.

٦٢- تقي الدين عارف الدوري، صقلية: علاقتها بدول البحر المتوسط الإسلامية، بغداد ١٩٨٠، ص ١٦٨.

٦٣- تاريخ ابن خلدون، المجلد الأول، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢، ص ٥٨ و ٢٦٥.

٦٤- تاريخ ابن خلدون، المجلد الأول، ص ٢٧٠، 266.

٦٥- عز الدين عمر أحمد موسى، "الأسطول المغربي على عهد المرابطين والموحدين والبربريين"، في: دراسات في تاريخ المغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٣، ص ٥١.

66- EL MOUJAHID (El Houssine), Histoire et lexicographie : le vocabulaire maritime d'origine berbère, in : Le Maroc et l'Atlantique, Pub. De la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Rabat, Rabat 1992, pp. 51-58.

67- CASTRIES (H. de), Le Maroc d'autrefois. Les corsaires de Salé, Revue des deux Mondes, XIII, fév. 1903, p.835.

ولقد لخص ROSENBERGER هذه الأوصاف في دراسته سنة ١٩٦٧ حيث ورد أن "المغاربة، حسب ما يقال، ليسوا ببحارة، فهم يخشون البحر ويديرون له أظهرهم والنشاط البحري كان في الغالب ميدان الأجانب..."؛ انظر: ROSENBERGER (B.), Note sur Kouz, un ancien port à l'embouchure de l'oued Tensift, Hespéris-Tamuda, VII, 1967, p.23.

68- EL GHARBAOUI (A.), La terre et l'homme dans la Péninsule Tingitane, Rabat 1981, p.116, n. 109.

69- محمد المهناوي، المغاربة والبحر خلال القرن السادس عشر، البحر في تاريخ المغرب، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية، سلسلة الندوات، رقم ٧: ٢٤ و ٢٥ و ٢٦ أكتوبر ١٩٩٦، الدار البيضاء، ١٩٩٩، ص ١٩-٢٠.

70- المرجع نفسه، ص ٣٠.

71- BOUCHAREB (A.), Les Marocains et la mer pendant le XVI è S. in : Le Maroc et l'Atlantique, Pub. de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat, Série Colloques et Séminaires, n° 21, 1992, pp. 85-94 ;

وعن قلة استهلاك السمك في النظام الغذائي المغربي، انظر: غزبل، المجلد الخامس من تاريخه، ص ٢١٢ "إلى غاية بداية القرن العشرين، لم يكن السمك طبقاً مفضلاً لدى أهالي المغرب..."; والمجلد السادس، ص ٩. "... بصفة عامة، لا يستطيع البربر السمك إلا قليلاً، وكانت مصانع تمليح السمك الفينيقية تنتج قصد التصدير"؛ وأنظر:

41- ZABALA (C.), JIMENEZ (D.), HERNANDO (J.- A.) y SORIGUER (M.C.), Malacofauna e ictiofauna de la cueva de Benzu, en: RAMOS (J.), BERNAL(D.) Y CASTAÑEDA (V.) (eds), El Abrigo y Cueva de Benzu...; pp 355- 361.

42- Garum y Salazones en el Circulo del Estrecho, p. 47.

43- POSAC (C.), Prehistoria de las Islas Chafarinas, Tamuda, IV, 1956, pp. 245-256.

44- ONRUBIA PINTADO (J.), Les relations entre les îles Canaries et l'Afrique du nord pendant les temps préhispaniques. Archéologie et ethnohistoire d'une aire marginale, TLAPEMO, 1985, pp. 2-7.

٤٥- سببت هذه الخطوة التي تحدث عنها القدامى في غرق سفن كثيرة ارتادت مياه المضيق، كما أثبتت ذلك نتائج التنقيبات التي قامت بها البعثة الأثرية الأمريكية في جوف بحر رأس سبارطيل سنتي ٢٠٠٢ و ٢٠٠٣ حيث عثر على حطام للسفن وعشرات المراسي...راجع:

TRAKADAS (A.), Final Report of the Morocco Maritime Survey, 2004.

٤٦- تحدث البكري مراراً عن الريح الشرقية التي "تؤدي" في بحر طنجة:

"أو بحر طنجة في عصفوات الصبي (وبحر سبتة يا لئيمًا) فردد"؛ راجع: المسالك والممالك، ج ٢، ص ٨١٣. وعن سبتة، راجع وصف ابن الخطيب لها الوارد في: المقري، أزهار الرياض في أخبار عبا، ج ١، الرباط، ١٩٧٨، ص ٣٢: "(...) إلا أنها سبتة فاعرة الأفواه للجنوب، للغيث المصبوب، عرضة للرياح ذات الهبوب، (...)".

47- SOUVILLE (G.), Réflexions sur les relations entre l'Afrique et la Péninsule Ibérique aux temps préhistoriques et protohistoriques, homenaje al profesor M. Almagro Bash, t.1, Madrid 1983, pp. 407-415 ; CAMPS (G.), Les relations entre l'Europe et l'Afrique du Nord pendant le Néolithique et le Chalcolitique, in : Navigation et migrations en Méditerranée. De la Préhistoire à nos jours. Collioures 1983 — Sète 1958, Paris 1990, pp. 137-163.

48- SOUVILLE (G.), La civilisation du vase campaniforme au Maroc, L'Anthropologie, t. 81, 1977, pp.561-577 ; Id., Les hommes du Chalcolitique et du Bronze ont traversé le détroit de Gibraltar, in : Actas I Congreso Internacional El Estrecho de Gibraltar, t.1, Madrid 1988, pp. 285-292.

49- PONSICH (M.), Contribution à l'Atlas archéologique du Maroc : Région de Tanger, B.A.M., V, 1964, p. 262.

50- BERTHELOT (A.), L'Afrique Saharienne et Soudanaise, ce qu'en ont connu les Anciens, Paris, 1927, p.133.

51- SOUVILLE (G.), Réflexions sur les relations entre l'Afrique et la péninsule Ibérique aux temps préhistoriques et protohistoriques, Homenaje al profesor Martin Almagro Bash, t.1, Madrid 1983, p.411.

52- BERNARD (A.), Afrique septentrionale et occidentale, t. XI, 1ère partie, in : Géographie Universelle de Vidal de la Blache, Paris 1973, p.123.

53- BERNARD (A.), Les capitales de la Berbérie, Alger 1905, p. 121.

54- CELERIER (J.), La géographie de l'histoire du Maroc, MEMORIAL H. BASSET, Paris 1928, p.165.

55- LAOUST (E.), Pêcheurs berbères du Sous, Hespéris, III, 1923, p. 237.

56 - BRUNOT (L.), La mer dans les traditions et les industries indigènes à Rabat et Salé, Paris, 1920, p. I : « Les musulmans, peu portés naturellement vers la mer et la navigation, (...) » ; p. 1 : « ... le tempérament des Berbères et des Arabes qui les porte peu vers la mer... » ; p. 45 : « D'autre part, les indigènes, mauvais navigateurs,

90- REBUFFAT (R.), Au-delà des camps romains d'Afrique mineure : renseignement, contrôle, pénétration, ANRW, II, 10.2, 1982, p.506.

٩١- البكري، المسالك والممالك، الجزء ٢، ص. ٧٦٣.
٩٢- ابن أبي زرع، روض القرطاس، ص. ٢٠٠ - ٢٠١.



من أبحاث د. مصطفى غطيس:

باللغة الفرنسية والإسبانية

- TACITE, Index thématique de la dépendance, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- La représentation de l'Ibérie et des populations ibériques dans la Géographie de Strabon, in : Actas del I Seminario Hispano-Marroqui de especializacion en arqueologia, Cadiz 2006, pp. 219-227.
- Histoire des fouilles à Tamuda, in : En la orilla africana del Circulo del Estrecho. Historiografia y proyectos actuales. Actas del II Seminario Hispano-Marroqui de especializacion en Arqueologia, Cadiz 2008, pp. 459-471.
- La torre noroeste del castellum de Tamuda (Tetuan, Marruecos): ultimos avances sobre su proceso de construccion y evolucion historica, in : En la orilla africana del Circulo del Estrecho. Historiografia y proyectos actuales. Actas del II Seminario Hispano-Marroqui de especializacion en Arqueologia, Cadiz 2008, pp. 473- 535; Juan Campos, Victoriano Cortijo, Salvador Delgado, Jessica O'Kelly, Javier Verdugo, Nuria de la O Vidal, Mustapha Ghottes y Baraka Raissouni.
- Reconsiderando la datacion del castellum de Tamuda. Actuacion Arqueologica de apoyo a la restauracion en la puerta occidental (2008), in : En la orilla africana del Circulo del Estrecho. Historiografia y proyectos actuales. Actas del II Seminario Hispano-Marroqui de especializacion en Arqueologia, Cadiz 2008, pp. 537-607; Dario Bernal, Macarena Bustamante, Antonio M. Saez, José Juan Diaz Rodriguez, José Lagostena, Baraka Raissouni, Mustapha Ghottes y Javier Verdugo.
- Le Fleuve Tamuda, Actas del Encuentro sobre Pelayo Quintero, Cadiz, noviembre 2008; (sous presse).

CARCOPINO (J), Le Maroc antique, Paris 1943, p. 41 : « ...

l'indifférence des indigènes pour le poisson, (...) » ; CAMPS (G), Pour une lecture naïve d'Hérodote ; les récits libyens (IV, 168-199), LAPMO, 1984, p.9 :

"... كانت تغذية الليبيين الرجل تقوم أساسا على اللحم واللبن (لبن الماعز)".
72 - PICARD (Ch.), L'Océan Atlantique musulman. De la conquête arabe à l'époque almohade, Paris 1997, pp. 136-137 : «... ces indications parcellaires, jointes aux observations concernant Nakur, font apparaître une solide tradition maritime berbère, dans la zone même du détroit et du Rif».

73 - GSELL (St.) H.A.A.N., V, pp. 151-152.

74 - Id., Ibid.

75 - Id., Ibid.

76 - PLINE, H.N., VI, 203-205.

77- THOUVENOT (R.), Essai sur la province romaine de Bétique, Paris 1940, p.151.

78 - STRABON, II, 3,4.

79- PLINE, H. N., VI, 203-205 :

« هذه نتائج أبحاث يوبا بخصوص الجزائر السعيدة. فهو يضعها أيضا في الجنوب، بالقرب من المغرب، على بعد ٦٢٥٠٠ خطوة من الجزر الأرجوانية (...). أولى هذه الجزر تسمى أومبريوس (Ombrios)، وهي خالية من آثار البناء، وفيها جبال وغدير وأشجار شبيهة بالقنة (férule). وفي جزيرة أخرى تسمى جنونيا (Junonia) لا ترى إلا هيكلا صغيرا مبني بالحجارة (...) ثم تأتي بعدها كبراريا (Capraria) المملوءة بالعظايا. وتوجد على مرأى من هذه الجزر نيفاريا (Nivaria) التي سميت كذلك نظرا للثلوج الدائمة التي تكسوها، وهي جزيرة يغطيها الضباب. وأقرب جزيرة لنيفاريا هي كناريا (Canaria) التي اشتق اسوها من نوع من الكلاب الضخمة التي تعيش على هذه الجزيرة بكثرة (...). ونلاحظ فيها آثار مباني (...). كل هذه الجزر غنية بالأشجار المثمرة وطيور من شتى الأنواع (...). وهواء كل هذه الجزر متعفن نتيجة تقسح جثث الحيوانات التي يرمي بها البحر على شواطئها باستمرار».

80- CARCOPINO (J), Le Maroc antique, pp. 33-34 ; 172.

81- THOUVENOT (R.), Les incursions des Maures en Bétique sous le règne de Marc — Aurèle, R.E.A., XLI, 1939, pp. 20-28.

٨٢- مصطفى غطيس، تمودة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بطنوان، العدد ١، ١٩٩١، ص. ٥٨ - ٦٠.

83- CAPITOLINUS (J.), Histoire Auguste, t.3, XXI, Paris 1844.

٨٤ - CALPURNIUS (T.-J.), Les Bucoliques, p.77, in : Poetæ minores, Paris 1842.

85- PICARD (Ch.), L'Océan Atlantique musulman, pp. 136-137 : «... ces indications parcellaires, jointes aux observations concernant Nakur, font apparaître une solide tradition maritime berbère, dans la zone même du détroit et du Rif».

86 - MONTAGNE (R.), Les marins indigènes de la zone française du Maroc, Hespéris, III, 1923, p.203.

٨٧- الحسن بن محمد الوزان الفاسي، وصف إفريقيا، الجزء الأول، ص. ٣٢٦ - ٣٢٧.

88 - CARCOPINO (J.), Le Maroc antique, p.104, n. 5 ; p.121.

89- Itinéraire d'Antonin, 1-2 ; M. COLTELLONI-TRANOY, Le Royaume de Maurétanie sous Juba II et Ptolémée (25 av. J.-C. — 40 ap. J.-C.), Paris 1997, pp.76-77 :

« يثبت مسلك أنطونان وجود طريق بحرية بين بلدان شمال إفريقيا، ولا يشير إلى طريق برية تربط بينها؛ وهو ما اتخذته البعض دليلا على أن الملاحة الساحلية كانت هي السبيل الوحيد للاتصال بين بلدان إفريقيا الشمالية».

مقدمة

أضح الحديث في الآونة الأخيرة عن البيئة وسبل حمايتها من المواضيع الأساسية في الملتقيات العلمية، وفي الندوات التي تعنى بالحياة على وجه هذه البسيطة، وقد تضاعف الإحساس بضرورة تكريس الجهود من أجل العمل على صيانة البيئة وحمايتها من التدهور الخطير الذي لحقها في السنوات الأخير نتيجة جشع الإنسان وجبه إخضاع الطبيعة لسيطرته وتوجيهها لخدمة أغراضه حتى غدا من الصعب تصور حياة مريحة فيما بقي من عمر هذا الكون، وعلى ضوء هذا الأمر كيف كان تصور المغاربة لبيئتهم البحرية؟ وما السبل التي تبناها لحمايتها والاستفادة من ثرواتها وعطاءاتها التي لا ينضب معينها؟

صورة البيئة البحرية لدى مغاربة العصر الوسيط

نظرياً فإن توفر بلاد المغرب على واجهتين بحريتين: بحر الروم "البحر الأبيض المتوسط" والبحر المحيط "المحيط الأطلسي"، يمكن من الوقوف على الثقافة التي كونها المغاربة عن البحر منذ أقدم العصور، وأنهم استغلوا ثرواته في وجباتهم الغذائية واستعملوا لجته في مواصلاتهم. إلا أنه وللأسف - لا نكاد نجد حضوراً للبحر وشؤونه في الثقافة المغربية خلال الفترات القديمة والوسيطة، ولم تحفل أمهات الكتب سواء كانت تاريخية أم فقهية أم كتباً تراثية بمعلومات من شأنها أن تمكننا من الوقوف على مدى اهتمام المغاربة بالبحر، ولعل هذه الوضعية هي التي دفعت العديد من الباحثين إلى وصف الثقافة المغربية والإنسان المغربي بأنه مرتبط بالبر أكثر من ارتباطه بالبحر، شأنه في ذلك شأن سكان الجزيرة العربية^(١). ومن الباحثين من لا يفرق بين المسلمين ويجعلهم على قدم واحدة بأنهم شعب ارتبط بالصحراء والثقافة البرية، ووصف الناقة والفرس أكثر من اتصالهم بالبحر والسفن^(٢).

وقبل أن نحاول بسط موضوع تعامل المغاربة مع البحر، يجمل بنا أن نستعرض بعض مواقف الدارسين الغربيين وأحكامهم تجاه المغاربة في علاقتهم بالبحر. فـ "L-Brunot" يرى أن المغاربة والعرب بصفة عامة تكونت لديهم عقدة الخوف من البحر والمحيط وذلك منذ القديم^(٣) ومعمدة في هذا الزعم بعض الإشارات اللغوية، حيث يرى أن العربية تطلق كلمة البحر على النهر الكبير والعالم الكبير^(٤)، كما أن المؤرخين عند تعاملهم مع وصف "المحيط الأطلسي" فإنهم يسمونه تارة بالبحر المظلم وتارة ببحر الظالمات ومرة أخرى بالبحر المحيط، وهو ما يدل على الخوف الشديد الذي تكون عند المغاربة نحو البحر المحيط^(٥)، وفي موضع آخر يشكل البحر رمزاً للعظمة والقوة، ومن ثم لا يجب سبه^(٦)، ولعل هذا ما طبع الخيال الاجتماعي المغربي فرسم صورة خاصة للبحر المحيط بألوان من التقديس والاحترام^(٧)، ومن ثم لم يكونوا بحارة كباراً ولا مغامرين بحريين^(٨).

وفي مكان آخر يرى الباحث نفسه أن "البربر" لا يعرفون في الغالب المراكب التجارية وأن وسائل صيدهم ظلت بدائية^(٩)، كما أنهم لم يطوروا وسائلهم البحرية خاصة ما تعلق بترصيف الموانئ، كما أن التجارة البحرية ظلت مرتبطة بالأجانب الذين عملوا على تنشيطها، وحتى عمليات القرصنة التي مورست انطلاقاً من الشواطئ المغربية، كان القائمون بها إما أتراكاً وإما أندلسيين^(١٠). ويستخلص خلاصة مفادها أن المغاربة وبالأخص سكان الرباط وسلا لم يكونوا سوى بحريين متواضعين^(١١).

ويرى مهتم آخر بشؤون البحر أن المغاربة وبمعقليتهم البدوية، شكل البحر لديهم رعباً كبيراً حتى أنهم نزعوا إلى تقديسه والخوف من ركوبه،

صورة البحر لدى مغاربة العصر الوسيط



د. الطاهر قدوري

شعبة التاريخ - كلية الآداب

جامعة وجدة

وجدة - المملكة المغربية

taharkaddouri@hotmail.com

الاستشهاد المرجعي بالحقال:

الطاهر قدوري، صورة البحر لدى مغاربة العصر الوسيط.

دورية كان التاريخية - العدد الثاني عشر : يونيو ٢٠١١.

ص ٨٥ - ٨٩. (www.historicalkan.co.nr)



ومراكش مدن قامت بدور متميز في تاريخ المغرب ، وأرخت لنشوء دول ارتبطت بالصحراء. لكن هذا الزعم لا يمكن الأخذ به ، فأين نضع المهديّة التي أسسها المهدي الشعبي بإفريقية وبجاية التي كانت عاصمة الصنهاجيين وقامت بأدوار متميزة المنطقة ؟ وأين نموقع مدينة نكور عاصمة بني صالح وسبتة التي ارتبطت بالبحر وفضالة عاصمة البرغواطيين ؟ ألم تكن هذه المدن عواصم لدول أنشئت على السواحل وارتبطت بالبحر ؟

وفي ما يتعلق "بيرونو" فيجب التنبيه إلى أنه باحث في اللغة وفي اللهجات ، وعلى الأخص الدارجة المغربية ، وقد أفادنا بشكل كبير في جمعه ودراسته للدارجة التي كانت تستعملها ساكنة الرباط وسلا على عهد الحماية^(٢٢). إلا أن الأحكام التي خرج بها تتنافى والروح العلمية التي يجب أن يتحلى بها الباحث في العلوم الإنسانية ، فإذا كان النشاط البحري للمغاربة أو على الأخص سكان العدوتين الرباط وسلا قد شابه نوع من الضعف قياسا بالتطور البحري الذي عرفت أوروبا في هذه المرحلة^(٢٣) ، فإن ذلك لا يجب تعميمه على كل البلاد المغربية التي شهد في حقها أكثر من واحد من المؤرخين والباحثين على مدى التفوق الكبير للمغاربة في الميدان البحري خاصة خلال العصور الوسطى^(٢٤). ويرى أحد الباحثين أن خلو اللهجة المغربية سواء عربية أم بربرية من المصطلحات المتعلقة بالبحر وشؤونه لا يقوم دليلا قويا على اتهام المغاربة بإدارة ظهورهم للبحر والخوف منه^(٢٥).

وكثيراً ما يتم الاعتماد على ما ورد في رحلة ابن جبير وابن بطوطة والتيجاني والمقري التلمساني ، فهؤلاء الرحالة سافروا بحرا وخلقوا أوصافا حية للبحر وأحواله خاصة عند اضطرابه واشتداد الأتواء ، فتلك النفسية المضطربة التي يتم استخلاصها من وصف الرحالة من قبيل:

البحر صعب المرام جدا لا جعلت حاجتي إليه
أليس ماء ونحن طين فما عسى صبرنا عليه^(٢٦)

ف يتم الاعتماد عليها لتفسير خوف المغاربة من البحر^(٢٧) ، إلا أن هذا كذلك لا يرقى إلى مستوى نفي أي اهتمام أو خوف للمغاربة من البحر ، ولعل تلك الحالة من الخوف تكاد تكون طبيعية وتنتاب كل من يركب البحر لأول مرة ، أو حتى الذي يكون متمرسا في ركوبه خاصة إذا كانت الأنواء شديدة. ولعل رحلة هؤلاء الرحالة بحرا حجة قوية لصالح المغاربة وليس ضدهم ، فلا يمكن لمن يخاف من الشيء أن يقبل عليه حتى ولو كان الطريق البري غير مأمون العواقب^(٢٨).

إن علاقة المغاربة بالبحر ضاربة في القدم ، وقد أكدت ذلك الأبحاث الأركيولوجية التي أجريت في بعض المواقع الساحلية المغربية ، إذ تم العثور على بقايا لإنسان في موقع سيدي عبد الرحمان قرب مدينة الدار البيضاء ومواقع تمارة الصخيرات ، حيث توجد عدة مغارات استغلها المغاربة القدامى إما ملاجئ آمنة وإما أمكنة لدفن موتاهم^(٢٩) . وستستمر علاقتهم بالبحر عبر الفترات الزمنية المتعاقبة حتى سيطروا على الإبحار في البحر المتوسط^(٣٠) ، ولم تبدأ مرحلة الضعف والتراجع إلا في العصور الأخيرة^(٣١).

ودائماً في إطار اهتمام المغاربة بالبحر ، فإن البحار المغربي بلغت شهرته الأفاق^(٣٢) ، عندما قام بحارة قادمين برحلات تجارية جابت شواطئ البحر المتوسط أيام الإمبراطور أوغسطس ، ووصلوا إلى بلاد العرب ، وكانت رحلاتهم معدة بشكل منظم^(٣٣) ، بل إن منهم من غامر في بحر الظلمات بقصد اكتشاف مجاهله^(٣٤) ومعرفة حدوده والشعوب التي تسكنه. كما ساهم البحار المغربي مساهمة فعالة في الحروب الصليبية واكتسب شهرة طيبة^(٣٥) إبان إخراج الصليبيين من أبله ، وكان المسؤول عن دار الصنعة بالإسكندرية أيام المهاليك رجل مغربي اسمه إبراهيم

فشاع لديهم أن من يركب البحر مفقود ومن ركبته وعاد ناجيا فإنه يكون كمن ولد من جديد^(٣٦) ، ويحاول هذا الباحث أن يفسر هذا الإعراض عن البحر فيفترض أن طبيعة المنطقة هي التي تحكم في ذلك حيث تتميز بقلّة الأنهار الصالحة للملاحة وأن شواطئه غير آمنة^(٣٧) ، كما أن عواصمهم التي قامت بأدوار كبيرة في تاريخهم كانت بعيدة عن البحر نموذج القيروان وفاس ومراكش و تينملل^(٣٨) . ويشير في موضع آخر إلى أن اهتمام المغاربة بالبحر كان مع زوال سبتة وقرطاجة واندماج المغرب في العالم الروماني ، ففي هذه المرحلة أخذت بوادر الاهتمام المغربي بالبحر تظهر مع تأسيس الوندال دولة معتمدة على نشاط القرصنة^(٣٩).

أما روجي كواندرو فلا يختلف عن سابقه بشأن الأحكام التي كونها عن المغاربة وخوفهم من البحر حتى أنه اعتبر ذلك أمرا وراثيا توارثته أجيال المنطقة^(٤٠) ، وكان شاهده في ذلك ما أورده صاحب المقدمة ، ولا شك أن ما جاء به ابن خلدون في كثير من الأحيان لم يفهم فيها صحيحا ، خاصة وأن بعض الدارسين يأخذون آراء ابن خلدون مجزأة بعيدة عن سياقها العام ، ويحاول كواندرو أن يفسر هذا الرعب الوراثي الذي تكون لدى المغاربة بأمرين أساسيين:

● العظمة الخفية للمحيط الأطلسي.

● طابع التمتع للشواطئ الأطلسية.

وفي مكان آخر ؛ يرى أن المغاربة حتى إذا ركبوا البحر فإنهم يبدون رفضاً كبيراً لاستعمال التقنيات الملاحية. بيكار وخرائط ومقياس الزمن... وبالتالي "لا يمكنهم مع ذلك إدراك الملاحة التنجيمية ولا يمكن لأحسنتهم سوى استعمال الملاحة التخمينية"^(٤١). وهكذا نلاحظ انطلاقا مما سلف أن الذين تناولوا موضوع المغاربة والبحر من الأوروبيين لا يتوانون عن ترديد عبارات بل أحكام كادت تصبح من المسلمات التي لا يمكن نقضها من قبيل تقديس المغاربة للبحر ، والاعتقاد في قوة خفية تتحكم في البحر ، إذا لم يتم إرضاؤها فإنها سوف تغضب على كل من يركب البحر. لهذا لابد من تقديم القرائين لها^(٤٢).

لكن الذي يلاحظ حول هذه الكتابات أنها جاءت تغطي مرحلة قصيرة من تاريخ المغرب ، فروجي كواندرو خصص كتابه لقرصنة سلا في الفترة التي انتعشت فيها ظاهرة القرصنة السلاوية الرباطية ، بينما "برينو" حاول أن يبحث في الموروث اللغوي البحري لمنطقة الرباط وسلا خلال فترة الحماية ، إلا أنه يلاحظ أن الأحكام التي خرجوا بها كانت أحكاما عامة وتغطي كل فترات التاريخ المغربي ، وكأن المغاربة لم يكن لهم أي اهتمام بالبحر وشؤونه حتى أن كواندرو يجعل اهتمام المغاربة مرتبطا بالمساعدات الخارجية^(٤٣) ، إلا أنه لا يفصح عن مكان قدوم هذه المساعدة هل من المشرق أم من الأندلس ؟ وقد نستبعد المشرق باعتبار أن أحكام الأوروبيين في الاهتمام بشؤون البحر تجمع بين المغاربة والعرب على حد سواء ، أما بالنسبة للأندلسيين ، فيبقى الأمر مقبولا خاصة في مرحلة انتعاش القرصنة ولجوء الأندلسيين أو "المورسكيين"^(٤٤) إلى الشواطئ المغربية وممارستهم لعمليات القرصنة.

وبصفة عامة فمؤرخو العهد الاستعماري يربطون بداية الاهتمام المغربي بالبحر بمجيء الأوروبيين خاصة الفرنسيين ، فإلى أي حد يمكننا قبول هذه الآراء أو رفضها؟ بالنسبة لعملية تقديس البحر فلا شك أن هذه الظاهرة تكاد تكون عامة عند مختلف الشعوب التي دأبت منذ القديم على تقديس قوى الطبيعة التي كانت تعتقد فيها جلب الخير ودرء الشر^(٤٥).

أما بخصوص بعد العواصم المغربية الوسيطية عن البحر فهذا صحيح بالنسبة لفاس والقيروان ومراكش ، لكن الأمر غير مقبول عندما يعمم على كل المدن المغربية ، فصحيح -كذلك- أن القيروان وفاس

وستحاول مقارنة هذا الجزء عبر نقط أساسية. تتعلق النقطة الأولى باستغلال الثروات البحرية، وهنا نشير إلى أن المعلومات التي تقدمها لنا كتب الجغرافية والرحلات على قدر كبير من الأهمية، والفضل يرجع لهذا النوع من المصنفات في الكشف عن أنواع الأسماك وأوقات خروجها وتكاثرها وأماكن اصطيادها، إلا أننا لن نقف عند كل هذه المعطيات وسنكتفي بما يخدم موضوعنا.

لعل من نافلة القول التذكير أن أقدم الإشارات المصدرية المتعلقة بالثروات السمكية هي تلك التي أوردها كل من ابن حوقل في "صورة الأرض" والبكري في "مسالكه" وهي الإشارات نفسها تقريبا التي أوردها الإدريسي في "نزهته" وصاحب "الاستبصار"، والأمر لم يقف عند استغلال الأسماك بل تعداه إلى استخراج ثروات أخرى أهمها المرجان الذب كان يجمع من موقعين نالت شهرتهما الأفاق: مرسى الخرز^(٥٠) ومرسى سبتة^(٥١). ومن خلال مقابلة الروايتين يمكن أن نستنتج استمرار أهمية مرسى سبتة في استخراج المرجان هذا في الوقت الذي تراجعت فيه أهمية مرسى الخرز، ولعل الأمر هنا يمكن تلمسه في الإمكانيات البحرية التي أصبحت تتوفر عليها مدينة سبتة قاعدة الأسطول المرابطي والموحدي خلال القرنين ٥ و٦هـ/١١ و١٢م.

ولحماية هذه الثروات وعقلنة عملية استخراجها فإن الدولة كانت تسهر مباشرة على عمليات الاستخراج بتعيين أمناء ونظار يتولون الإشراف على عمليتي الاستخراج والبيع^(٥٢)، وهذه العملية كانت تقوم بها سفن تخرج مجتمعة تصل إلى خمسين قاربا قد يشغل القارب الواحد حوالي عشرين بحارا^(٥٣) والعملية ذاتها يمكن أن تسحب على الثروات السمكية، فهل كانت عملية الاصطياد خاضعة لتنظيم خاص من شأنه أن يحافظ على التنوع الطبيعي للأسماك، بمعنى هل كانت مراقبة من قبل الدولة أو على الأقل من قبل ديوان البحر أو المحتسب؟ أم أنها كانت عملية حرة يمارسها كل من توفرت إمكانية الحصول على مركب والشباك؟ مما يدفعنا للتساؤل عن إمكانية وجود "جمعيات" ينظم فيها الصيادون ويسهرون على تنظيم هذه العملية وحل الخلافات التي قد تظهر بين التجار والصيادين والزبناء؟

ربما يكون من الصعب جدًا في الفترة الوسيطية الحديث عن وجود مثل هذه الجمعيات التي تحاول تنظيم عمل المجموعات ذات المهن المتشابهة، أما بشأن الفتوى التي أوردها النونشريسي^(٥٤) فأنها تتعلق أساسا بما يمكن أن نسميه بشركة صيد بحري يتم توزيع الإنتاج فيها حسب مشاركة كل صياد في هذه الشركة، وكان معيار تقسيم الإنتاج يأخذ بعين الاعتبار عدد الشبك التي ساهم بها كل صياد، فالذي ساهم بثلاث شبكات يأخذ سهامين من الإنتاج والذي ساهم باثنين يأخذ سهما ونصف، والذي ساهم بواحدة يأخذ سهما واحدا. إلا أن النازلة لم تجد استحسانا من قبل أبي القاسم الغبريني الذي لم يبح حصة النتاج التي يأخذها المساهمون في مثل هذه الشركات، وهذه الإشارة الوحيدة التي تتوفر عليها بشأن هذه المسألة لا تجعلنا نحس للإقرار بوجود "جمعيات" تتولى تنظيم الصيد السمكي.

إلا أن الأكيد أن الثروات البحرية كانت على درجة كبيرة من الأهمية، وقد أدركت الدولة المركزية في هذه المرحلة أهمية ما يستخرج من البحر، لهذا كانت تسعى إلى تنظيم عملية الاصطياد. ويفيدنا المقري التلمساني بإشارة غاية في الأهمية تتعلق بمدينة سبتة التي كان يشرف بها عامل المضارب وأعوانه على تنظيم عملية بيع السمك في المرسى واستخلاص عائداتها^(٥٥)، وإذا سلمنا كون عامل المضارب تابعا لإدارة الميناء ومنها يستخلص حقوقه وحقوق أولئك المشتغلين معه، فإنه في مدينة سبتة على عهد آل العزفي تتوفر على إشارة طريفة وفريدة من نوعها

النازي الذي أبلى البلاء الحسن في محاربة الصليبيين^(٣٦)، ومن ثم شاع أن الفرنج لا يقهرهم إلا المغاربة الذين يجاورونهم في جزيرة الأندلس لأنهم كانوا عارفين بطرق قتالهم^(٣٧)، ولعل هذا هو السبب في إرغام كل مغربي وجد في مصر على الخدمة في الأسطول، بل وكانوا يسجنون حتى إذا حان وقت الحاجة إليهم أخرجوهم وأركبهم الأسطول لرد أخطار الصليبية^(٣٨). وفي عهد صلاح الدين كان قائد أسطوله عبد السلام المغربي الذي وصف بالحذق والشجاعة وظل متصلا بالبحر إلى أن توفي غريبا في حصار صور عام ١١٨٧/٥٨٣^(٣٩). ولعل هذه المشاركة للمغاربة في الحروب الصليبية هي التي حملت الصليبيين على التضييق على الحجاج المغاربة بمختلف أنواع المغارم كإجراء عقابي "فجزاهم الإفرنج بهذه الضريبة المكسية الرموها رؤوسهم فكل مغربي يزن على رأسه الدينار المذكور في اختلافه على بلادهم"^(٤٠).

فإذا كانت هذه النماذج توضح لنا بما لا يدع مجالا للشك مهارة المغاربة في شؤون البحر وتمرسهم على ركوبه، ويبقى لنا أن نحاول إبراز علاقة بعض الفئات الاجتماعية في المجتمع المغربي بالبحر، وسنركز في هذه النقطة على المتصوفة دون سواهم وذلك لعدة أسباب أهمها المكانة التي احتلها الأولياء والمتصوفة في المجتمع المغربي الوسيط^(٤١) فكيف تعامل المتصوفة مع البحر؟ لقد شغل تسخير البحر للأولياء وإظهار كرامتهم فيه جزء مهما من كتاب التشوف^(٤٢) وهذا يدل على مدى قوة الولي لتسخير قوى الطبيعة، حتى اعتبر المشي على البحر من بين الأمور التي تمكن المريد من أن ينخرط في سلك المريدين^(٤٣) ومن الأولياء من كان ينام على لجة البحر وفي حجره كتاب لا تصله أمواج البحر أو حتى رشاشها^(٤٤) ومنهم من استطاع أن يحول ماء البحر من ماء مالح أجاج إلى ماء عذب فرات^(٤٥) وبعضهم كان يتدخل لتهدة البحر والحد من هيجانه^(٤٦). يرى أحد الباحثين أن هذا الوضع يفسر بكون العامة تعتقد في الأشياء الخارقة للعادة ومن ثم نسبت للأولياء وغرائب الأمور، ويلجؤون إليهم عندما يضطرب البحر وتكثر أنواؤه، فالولي هو ذلك الشخص الذي وضعت فيه قوة إلهية تمكنه من التحكم في الظواهر الطبيعية^(٤٧) وأن البحر يرمز للحياة الطاهرة، وهو نجاة لمن يرغب في الخلاص^(٤٨).

سلوك المغاربة نحو البيئة البحرية وسبل حمايتهم لها

بعد هذه الوقفة التي حاولنا من خلالها رصد الصورة التي كونها المغاربة في المراحل الوسيطية عن البحر وخوض أهواله وقطع مراحل، فإننا في النقطة الموالية نسعى من خلالها معالجة السلوك الذي كونه المغاربة عن البحر في إطار تعاملهم اليومي معه خاصة سكان السواحل، فقد ألفوا الإقدام على عدة أمور قبل أن يركبوا لجته، خاصة وأن الخوف من تغير أهوال البحر بين الفينة والأخرى كان أمرا واقعا كما أن الخوف من الوقوع في قبضة العدو (القراصنة) كان أيضا لا يقل أهمية عن العنصر الأول، لهذا كان لابد لركاب البحر أن يردد عدة ترانيل وأدعية، ومن ذلك ما اشتهر عند المغاربة بحزب البحر. وهذا الحزب ينسب لأبي الحسن الشاذلي^(٤٩) وهو في عمومهم مجموعة من الأدعية والترانيل التي كان يقوم بها هذا الولي وحافظ عليها تلامذته عند ركوبهم البحر، وقد استقى أبو الحسن الشاذلي هذا الحزب من خلال قراءته الواسعة للقرآن الكريم، حيث يستشهد بالعديد من الآيات القرآنية والبدايات الأولى لمجموعة من السور ويرفقها بأدعية متنوعة تنتهي في مجملها إلى الدعاء والتضرع لله قصد الحماية من خطر العدو والنجاة من أهوال البحر.

وهكذا فإننا نصل بذلك إلى النقطة الأخيرة من هذا المقال والمتعلقة بالتقنيات والوسائل التي استخدمها المغاربة للحفاظ على بيئتهم البحرية

وهذه الوضعية يعكسها البادسي في حالة الرعب التي كان يعيشها سكان السواحل الريفية جراء التردد المستمر لسفن النصارى - الأوربيين - على السواحل المغربية وما كانوا يقومون به من سلب ونهب وأسر للسكان في إطار عمليات القرصنة. فكان السكان يعمرن السواحل في زمن الشتاء الذي يواكب التوقف القصري للسفن بسبب اضطراب البحر وكثرة أنوائه وأهواله ،وعندما يأخذ الجو في الاعتدال إبان فصل الربيع والصيف فإن السكان يصعدون إلى الأماكن المرتفعة طلباً للحماية من هجومات القراصنة ويخلون السواحل إلا من أعداد قليلة من السكان.^(٦٣)

وللحد من هذه الظاهرة ومحاصرتها وحماية البيئة البحرية التي سخرها الله للإنسان وكانت بذلك أساس التكريم الإلهي للإنسان.^(٦٤) فإن الدول المغربية الوسيطة كانت لها مواقف رائدة في تميم أي مبادرة لحماية السفن والسكان والسواحل عامة من هذه اللعنة التي لحقت الملاحه في العصور الوسيطة لهذا وجدنا الموحدين في إطار ضبطهم لسواحلهم ينصون في معاهدات السلم والصداقة التي كانت تجمعهم بالدول الأوربية خاصة الجمهوريات الإيطالية (خاصة جنوة وبيزا والبندقية) على ضرورة محاصرة هذا السلوك.^(٦٥)

خاتمة

وهكذا، فإن ما يمكن أن نخلص إليه من خلال هذا المقال أن المغاربة تعاملوا مع البحر وفق ثقافة خاصة تسعى إلى محاولة استغلال ثرواته واستخدام لجته في حياتهم اليومية محاولين الحفاظ على بيئتهم البحرية وتنوع عناصرها البيئية محققين بذلك أساس التكريم الإلهي للإنسان وتفضيله على سائر المخلوقات.

الهوامش:

- ١- أنظر علاقة المسلمين بالبحر في: أنور عبد المنعم، الملاحه وعلوم البحار عند العرب، سلسلة عالم المعرفة، ع. ١٣، يناير ١٩٧٩. وجورج فضلو حوراني، العرب والملاحه في المحيط الهندي، ترجمة يعقوب بكر، القاهرة د.ت، وسعاد ماهر، البحرية في مصر الإسلامية وآثارها الباقية، القاهرة، ١٩٦٧.
- 2 - L. Brunot. La Mer dans les traditions indigènes à Rabat et Salé, Paris, 1920, p 1 et 240.
- 3- L. Brunot. La Mer, p 1
- 4- , p 2. Ibid
- 5 - Ibidm.
- 6- Ibid, p 4
- 7- . Ibid, pp 11- 12
- 8 - Ibid , p 64.
- 9- Ibid, p 240.
- 10 - Ibid, p 242.
- Ibid, p. 240. -11
- 12 - Jean MonLaü: Les Etats Barbaresques, Pais, 1964, p 14.
- 13- p p 13-14 Jean MonLaü
- 14 - Ibidm.
- 15- Ibid. p 17.
- ١٦ - كواندرو، قراصنة سلا، ترجمة، محمد محمود، نشر جامعة محمد الخامس، ١٩٩١، ص: ١٧-١٨. هذا الموقف تبناه عبد العزيز بنعبد الله، دور الملاحه المغربية في البحار طوال ألف عام، مجلة المناهل، ع. ٣٢، ١٩٨٥، ص: ١٠٠. ونفس الموقف نسجله عن حسن أميلي، الجهاد البحري بمصب أبي رقراق خلال ق ١٧. د. د. ع. كلية الآداب: محمد ٧. ص: ٦٤-٦٥ و ٧٥-٧٦.

أوردتها "صاحب أزهار الرياض"^(٥٦) مفادها أن عامل المضارب كان له الحق في أخذ عائدات السمك طيلة يوم كامل وأن يأخذ بيت المال عائدات يومين. وقد جعلت العائدات السمكية إذا كان يوم عامل المضارب الشريف أبي العباس الحسني لفائدة المساكين والضعفاء والمتنزهين الذين كان يعز عليهم الحصول على السمك في الأيام العادية، وكانت تحصل له عائدات كبيرة قدرها المقري ب "فيتصل بيده من فائدة يومه مئة الدينار وسبع المائة، وربما يزيد وينقص، وقد انتهى في بعض الأحيان إلى ألفي دينار في اليوم حسب يسنيه الله عز وجل".^(٥٧)

وهكذا فإن عملية صيد الثروات البحرية في المراسي الأساسية - ستة المعمورة فضالة. سواحل الريف- كانت تدر على الدولة أموالاً مهمة تستعين بها لتغطية حاجاتها المتزايدة ولا نعتقد أن قطاعاً من هذه الأهمية كان خارجاً عن مراقبة الدولة خاصة إدارة الموانئ للحفاظ على التنوع البيئي في السواحل المغربية الوسيطة. وارتباطاً بموضوع السمك، فإن مما أنيط بالمحتسب - إلى جانب جودة السمك- أن ينبه على ما يمكن أن يلحقه استخفاف باعة السمك بالمستهلك، فقد كان عليه أن ينبه باعة السمك والذين يتولون قلي السمك في السوق إلى أن يتخذوا رواقاً خاصاً بهم، تقادياً لها من شأنه أن تسببه روائح السمك وأبخرتها من إزعاج للمارة ولبائقي التجار، لهذا ألزمهم بضرورة تنظيف الساحة التي يشتغلون فيها، "ويمنعون من طرح حوت البحر في الماء العذب فإنه يفسده".^(٥٨)

القرصنة

أثارت ظاهرة القرصنة أو الجهاد البحري نقاشاً حاداً بين الباحثين قديماً وحديثاً، فمنهم من اعتبرها نشاطاً عادياً وأمرًا طبيعياً وهي بذلك قديمة قدم الملاحه البحرية، وبين من اعتبرها أمراً طارئاً عكر صفو التنقلات البحرية والنهرية، منهم من جعلها آفة لصيقة بالأمه الإسلامية، وبعضهم عمم أفكاره فجعلها خاصة بالشعوب البحرية. ولا نود الخوض في هذه الجزئيات المصطلحية والشحنة الحضارية التي تحملها،^(٥٩) وإنما نروي رصد هذه الظاهرة على مستوى تغيير السلوك البيئي البحري الذي كانت تحدثه.

من خلال تصفحنا لمجموعة من الإشارات الواردة في مصادرنا، فإن المسلمين عموماً والمغاربة خصوصاً قد تعرضت سفنهم لعمليات النهب التي مارسها بحارة من مختلف المدن الأوربية، ورغم أن الغرر كان يغلب على الطريق البري بسبب القلاقل التي أحدثها الغزو الهلالي بالطرق البرية الرابطة بين بلاد المغرب ومصر^(٦٠) فإن المغاربة وخاصة أولئك الذين عزموا على زيارة البيت الحرام غالباً ما كانوا يسافرون على متن سفن توصلهم إلى بلاد مصر ليواصلوا بعد ذلك الرحلة إلى بلاد الحجاز إما برّاً وإما بحرّاً.

إن تفضيل المغاربة الطريق البحري لا يعني أن البحر كان أكثر أمناً من الطريق البري بقدر ما يدل على أن الخطورة كانت متفاوتة بين الطريقين، وحتى إذا ركبوا البحر فإنهم كانوا ينتظرون في كل لحظة أن يقعوا في قبضة العدو ولعل الحالة النفسية التي عاشها ابن جبير وابن رشيد السبتي وأحمد المقري على متن المراكب التي أقلتهم إلى ديار مصر خير دليل على قلة الأمن في بحر الروم "البحر المتوسط"^(٦١). والخوف من مباغته العدو كان له انعكاس على فلسفة العمارة في السواحل المغربية إذ عمد سكان السواحل إلى اتخاذ رباطات وحصون منيعة ومنازل تمكّنهم من مراقبة السواحل ورصد حركة السفن.^(٦٢) وإنذار قومهم بوسائل الإنذار المعروفة وقتئذ (إطلاق الدخان إذا كان الوقت نهراً وإشعال النار إذا كان الوقت ليلاً هذا بالإضافة إلى قرع الطبول).

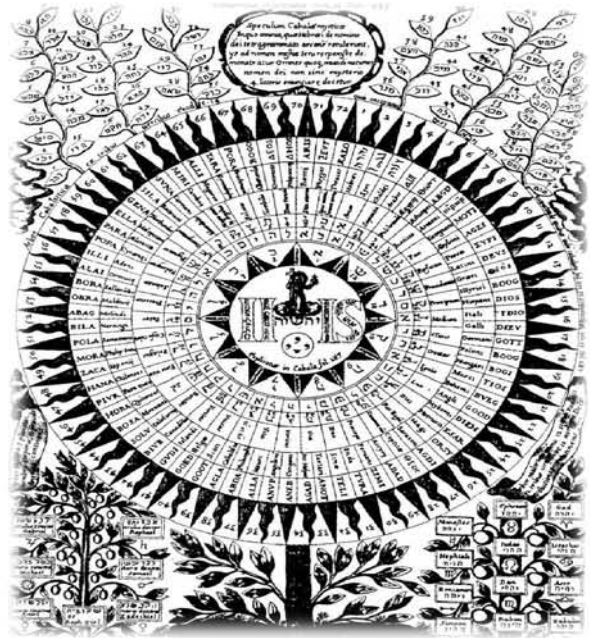
- ١٧ - كواندرو ، قرصنة سلا ، م.س. ص: ٤٧.
- ١٨ - نفسه. E. Laoust , « Pêcheur Berbers du sous », Hes, 1923 t3. pp 347-348-361.
- ١٩ - كواندرو ، قرصنة سلا ، م.س. ص: ١٨.
- ٢٠ - محمد زروق ، الأندلسيون وهجراتهم إلى المغرب خلال ق ١٦-١٧ ، الدار البيضاء. ١٩٩١ ، ص ٢١٠ وما بعدها.
- 21 - Halima FERHAT, « Demos et Merveille: l'Atlantique dans l'imaginaire Marocain Medieval », le Maroc et l'Atlantique- U. Med V. F. L. Rabat. Colloque n° 21, PP 21-32-35
- ٢٢ - ممد زنيبر ، المغرب في العصر الوسيط ، منشورات كلية الآداب ، الرباط ، سلسلة رقم ٢٤ ط ١ ، ١٩٩٩ ، ص: ٣٨٨.
- ٢٣ - بداية تراجع اهتمام المغاربة بالبحر تسجله سنة ١٤١٥م/٨١٧ التي أرخت لاحتلال سبتة من طرف البرتغال ، وما لحق السواحل المغربية من دمار من جراء هذا الغزو: حسن الوزان ، وصف إفريقيا ، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر ، ط ٢ ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ١٩٨٣. ج ١ ص: ٣١٨.
- ٢٤ - محمد الطويل ، النقل والتنقل في المغرب خلال العصر الوسيط ، رسالة مرقونة كلية الآداب الرباط ، ص: ٢١٢.
- ٢٥ - نفسه ، ص: ٢١٢ — ٢١٣. كذلك ، عبد المجيد القدوري ، " البحر في التخييل المغربي " ورد في مجلة الملتقى. ع ٤. السنة ٣. ١٩٩٩ ، ص: ٥-٢٤.
- ٢٦ - أحمد بن محمد المقرئ التلمساني ، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، تحقيق إحسان عباس ، دار صادر بيروت. ١٩٦٨ ، المجلد الأول. ص: ٣٣.
- ٢٧ - اعتمد عبد المجيد القدوري في نقده للكتابة الاستعمارية التي تناولت والبحر على ما جاء عند الإدريسي وابن بطوطة. م.س. ، ص: ٨-٩-١٠. إلا أنه يمكن توسيع الدائرة لتشمل كتب النوازل وكتب الجغرافية ورحلة ابن جبير.
- ٢٨ - س.د. جوانباين ، دراسات في التاريخ الإسلامي ، والنظم الإسلامية ، ترجمة عطية القومي ، الكويت. ط ١ . ١٩٨٠. ص: ٢١٧ — ٢١٨.
- ٢٩ - عبد المجيد القدوري ، م.س. ، ص: ١٧-١٨.
- ٣٠ - ابن خلدون ، المقدمة ، ط ١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩٣. ص: ١٩٨.
- ٣١ - عبد المجيد القدوري ، م.س. ، ص: ١٠-١١.
- ٣٢ - عبد العزيز بن عبد الله ، " دور الملاحة المغربية في البحار طوال ألف عام " ، مجلة المناهل ، ع ٣٢ ، عام ١٩٨٥ ، ص: ٨٩.
- ٣٣ - خوان برنيط ، " هل هناك أصل عربي إسباني لفن الخرائط البحرية " ، ترجمة محمد مختار العبادي ، م.م. د.إ. ع. ١ سنة ١٩٥٣. صص: ٨٢ — ٨٣.
- ٣٤ - عبد العزيز بن عبد الله ، م.س. ، ص: ٨٩.
- ٣٥ - أنور عبد المنعم ، عالم المعرفة ، م.س. ، ص: ٩٨. محمد الطويل ، النقل ،... ، م.س. ، ص: ٢٢٨.
- ٣٦ - عبد العزيز بن عبد الله ، م.س. ، ص: ١٠٩.
- ٣٧ - المقرئ ، نفح الطيب.. م.س. ، ص: ٢٤٥.
- ٣٨ - جوانباين م.س. ، ص: ٢٤٥.
- ٣٩ - ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، تحقيق جماعة ، ط ٤ ، دار الكتب العربية. بيروت. ١٩٨٣ ، ج ١١ ص. ٢١٠. محمد المنوني: " نماذج من مساهمات الغرب الإسلامي في الحروب الصليبية بالشام وما إليه " ، مجلة كلية الآداب ، الرباط ، ع ٢١ و ٢٢ ، ١٩٩٦ ، ص: ١٤٤.
- ٤٠ - ابن جبير ، رحلة ابن جبير ، مقدمة مصطفى زيادة ، د.ت. ، ص: ٢١٠. محمد المنوني ، مقال سابق ، ص: ١٤٣
- ٤١ - يمكن الرجوع لكتب التصوف للوقوف على هذه الظاهرة ، خاصة كتاب التشوف لابن الزيات والمقصد الشريف... للبادسي.
- ٤٢ - أبو يعقوب يحيى التادلي ، التشوف إلى رجال التصوف ، تحقيق أحمد توفيق ، منشورات كلية الآداب. الرباط ط ٢. ١٩٩٧. صص: ١٢١ — ١٦٠.
- ٤٣ - نفسه ، صص: ١٢٠-١٢١.
- ٤٤ - نفسه ، ص: ١١٦.
- ٤٥ - نفسه ، ص: ٢٨٨.
- ٤٦ - عبد المجيد القدوري ، م.س. ، ص: ١٤. ومقال حليلة فرحات ، م.س. ، ص: ٤٧.
- ٤٧ - القدوري ، م.س. ، ص: ١٤-١٥.
- ٤٨ - إبراهيم القادري بوتشيش ، المغرب والأندلس خلال عصر المرابطين ، ط ١ ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٩٣ ، ص: ١٤٤.
- ٤٩ - وهو أحد متصوفة مصر كان يردد هذا الحزب عند ركوبه البحر ، وقد حافظ تلامذته على عادة شيخهم ولسنا ندري الطريقة التي وصل بها هذا الحزب إلى بلاد المغرب وهل كان للمتصوفة المغاربة الذين كانوا يزورون مصر وبلاد المشرق عموما دور في نقل هذا الحزب إلى المتصوفة والموردين المغاربة. وللإطلاع على هذا الحزب يرجع للملحق الذي ذيل به المحقق لرحلة ابن بطوطة ، تحفة النظائر.. تحقيق علي منتصر الكتاني ، ط ١ ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت. ١٩٧٩. وكذلك لبعض النسخ المخطوطة من هذا الحزب بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم: ١٦٠.٨ ورقة ٩٣. ٩٦. ود. ٢٢٦٥ ، ورقة. ١٩٩٠. ٢٠٢.
- ٥٠ - ابن حوقل ، صورة الأرض ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٧٩ ، ص: ٧٣.
- ٥١ - الإدريسي ، المغرب العربي من كتاب نزهة المشتاق ، نقله إلى العربية ، محمد حاج صادق ، O.P.U. بلجيكا ، ١٩٨٣. ص: ١٨٣.
- ٥٢ - ابن حوقل ، م.س. ، ص: ٧٣.
- ٥٣ - نفسه ، الإدريسي ، م.س. ، ص: ١٧٣.
- ٥٤ - أبو العباس الونشريسي ، المعيار المغربي... تحقيق جماعة ، طبع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ، ج ٨. ص: ١٨٩.
- ٥٥ - المقرئ التلمساني ، أزهار الرياض في أخبار عياض ، ج ١٢ ، نشر صندوق إحياء التراث الإسلامي ، د.ت. ، ص: ٤٣.
- ٥٦ - نفسه.
- ٥٧ - نفسه.
- ٥٨ - أحمد بن عبد الرؤوف ، ثلاث رسائل أندلسية في الحسبة والمحاسب ، جمع ليفي بروفنصال ، القاهرة ، ١٩٥٥. ص: ٩٧.
- ٥٩ - يمكن الرجوع ل: روجي كواندرو ، قرصنة سلا ، ترجمة محمد محمود ، نشر جامعة محمد الخامس. ١٩٩١. وحسن أميلي ، الجهاد البحري بمصب أبي رقراق خلال القرن ١٧م ، رسالة مرقونة كلية الآداب الرباط. ودراستنا حول النشاط البحري في العصرين المرابطي والموحدي ، رسالة مرقونة كلية الآداب وجدة ، ص: ١٤٦ وما بعدها.
- ٦٠ - الوزان ، وصف إفريقيا ، ج ١. صص: ٦٥. ٦٦.
- ٦١ - ابن جبير ، ص: ٦٩. ١١٤. ٢١٩. ابن رشيد السبتي ، رحلة ابن رشيد السبتي ، تحقيق أحمد حدادي ، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا ، رسالة مرقونة كلية الآداب ظهر المهرز ، السفر الخامس ، ص: ٩٧٥. نفح الطيب ، مج. ١. صص: ٣٣. ٣٥.
- ٦٢ - البكري ، المغرب في بلاد إفريقيا والمغرب ، جزء من المسالك والممالك ، تقديم وتحقيق M.G.Deslane ، د.ت. ، ص: ٩١. ١٠٥. ١٠٧. الإدريسي ، ص: ١٩٠.
- ٦٣ - عبد الحق البادسي... تحقيق سعيد أعراب ، ط ٢ ، المطبعة الملكية الرباط ، ١٩٩٣ ، ص: ٥١. ٦١. ٦٧. ٧٥.
- ٦٤ - " ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر " الإسراء. ٧١
- 65 - Mas Latrerie, Traités et document divers concernant les relations des chrétiens et les arabes au moyen age, Paris, 1968, p91.
- البند ١٩.

مقدمة

يشكل موضوع السحر والطب واحد من أهم القضايا الفكرية التي نكاد نلمسها في ثنايا دراستنا للمجتمعات القديمة ، فمنذ عصور سحيقة شكل المرض مفهوماً غريباً عن الجماعات البشرية ، ففي الوقت الذي كانت فيه الجماعات البشرية تستطيع أن تفهم بشكل أكيد ، الجروح الناتجة من المخاطر التي يتعرض لها الإنسان من جراء صراعه مع بني جنسه أو مع الحيوانات الضارية التي تحيط به ، شكل مفهوم المرض بعداً خاصاً في مسيرة تأملاته الفكرية ، وأن وقوع شخصاً ما في الجماعة البشرية التي عاشت في عصور ما قبل التاريخ السحيقة ، أسير المرض ثم الموت جعلت الإنسان يفكر بأن هناك أسباباً وراء تحول الإنسان الممتلئ صحة إلى مجرد كائن ضعيف ، لا يلبث أن يسلم الروح ليتحول إلى جثة هامة ، ولو تمكنا من تخيل أول جماعة بشرية واجهت محنة الموت لأدركنا مدى الصدمة النفسية التي تعرض لها المجتمع البشري.

ولم يكن أمام الإنسان الذي واجه الموت لأول مرة في جماعته البشرية الصغيرة في عصر موغل في القدم إلا أن ينسب ظهور المرض إلى قوى غير مرئية لم يكن يستطيع مشاهدتها سبب المرض ، قوى أقوى منه مقدرو ذكاء ، كانت تتحكم في حياته وفي نفس الوقت في مماته. ويمكن أن نستنتج أن هذه الفكرة قد مرت بمرحلتين الأولى شعور الجماعة البشرية بوجود قوى تسبب المرض ، ومن ثم بلا شك كانت هناك قوى تسبب الشفاء ، وفي مرحلة لاحقة وعندما تبلورت فكرة الأخلاق أصبحت القوى الخيرة تحاسب الإنسان على سلوكه تجاههم فتنزل به المرض أيضاً ، وأصبحت التقوى والعبادة جزء لا يمكن التخلي عنه ، إلى جانب الطقوس السحرية التي يمكن ان نتكهن إنها ظهرت في المرحلة الأولى ، من أجل الحصول على الشفاء. لقد برز السحر في العلاج من أجل مساعدة الإنسان على التخلص من الآثار السلبية لاستحواذ قوى شريرة عليه والعمل على طردها. هذه الدراسة ليست بحثاً لدراسة مفهوم السحر وجوانبه الواسعة ، والمتشابهة ، والغامضة ، وبقوانينه غير الخاضعة للمنطق ، إنما ستقتصر على جانب واحد من الاعتقادات السحرية التي تظهر في ثنايا المصادر اليهودية والمسيحية المبكرة وهو السحر وعلاقته بالطب.

وقبل البدء بدراسة علاقة الطب بالسحر لابد من استعراض الأسباب التي تسبب المرض كما تظهر في الكتابات اليهودية والمسيحية المقدسة. في العهد القديم نقرأ عن اعتقاد يقول أن غضب الإله يجلب المرض وهو اعتقاد سائد لدى حضارات الشرق القديم: "أصبتكم (أي شعب إسرائيل) بالأوبئة التي أصيبت بها مصر... لكنكم لم ترجعوا إلي تائبين"^(١). وهناك روايات عديدة في العهد القديم تقدم برهاناً جيداً عن هذا الاعتقاد ، إذ نقرأ كيف أن ابيمالك حاكم مدينة جرار (هي مدينة بين قادش وشور في ارض النقب) قد استولى على امرأة إبراهيم سارة الأمر الذي اغضب الرب لذا ابتلى نساء ابيمالك بكارثة العقم: "وكان الرب أغلق كل رحم في بيت ابيمالك بسبب سارة امرأة إبراهيم"^(٢). ونقرأ في أخرى كيف ان رأوبين قد اغتصب بلهة زوجة أبيه يعقوب ، فعاقبه الله بمرض عضال في أعضائه التناسلية دام سبعة أشهر^(٣).



علاقة السحر بالطب في الحضارات القديمة

"الكتابات اليهودية والمسيحية المبكرة أنموذجاً"



د. أسامة عدنان يحيى

مدرس تاريخ العراق والشرق الأدنى القديم

كلية الآداب - الجامعة المستنصرية

بغداد - العراق



usama200080@yahoo.com

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

أسامة عدنان يحيى ، علاقة السحر بالطب في الحضارات القديمة: الكتابات اليهودية والمسيحية المبكرة أنموذجاً - دورية كان التاريخية - العدد الثاني عشر ؛ يونيو ٢٠١١. ص ٩٠ - ٩٧. (www.historicalkan.co.nr)



ليس فقط العمل الشرير هو الذي يسبب المرض بل ان التلمود يقدم لنا صورة غير مألوفة عن مسببات المرض ألا وهي الامتناع عن القيام بالعمل الصالح أو تأخيرها ، ونقرأ عن قصة الراي ناحوم ، أنه لما كبر في السن أمسى ضريباً ، وبترت يداه ورجلاه وكان جذعه مبتلى بالقروح الأليمة وعندما سأله تلاميذه عن سبب هذه البلوى رغم أنه رجل صالح ، لم يحاول أن يعلل الأمر بكبر السن أو بقضاء الله بل قال: "ترون هذا ما استجرتته على نفسي ولم اظلم. ففي بعض الأيام كنت مرتحلاً صوب بيت نسيبي ، أبي امرأتي ، ومعني ثلاثون جحشاً محملاً بالمؤن والخيرات ، وصاح بي رجل من قارة الطريق: يا رابي أغثني! فقلت له تريث ريشا انزل حمولة الجحاش. فلما تم الأمر وفرغت من تنزيل الأحمال عن دواي ، ألفت لشقوتي وبلواي الرجل سقط وهلك لشدة الجوع والإعياء. فارتيمت على جثته ورحت انتحب بهرارة وقلت: العينان اللتان لم ترقا لحالك ليكن مصيرهما العمى ، واليدان اللتان تلتكأتا عن معونتك ليكن مصيرهما البتر ، مع الرجلين اللتين أحجمتا عن إغاثتك. وفوق ذلك لم اكتف حتى دعوت بان يصيب بدني بالقروح الأليمة" ، والمرض كما يتحدث هذا الراي لم يكن مجرد عقاب بل وسيلة لغفران الذنوب: "لأنني من خلالها أرجو أن يغفر ذنبي ويُمحي".^(١٢)

ويتضح من التلمود أن الأمراض تقرر سلفاً من الله في رأس السنة اليهودية كما يقول الراي أمنون: "في رأس السنة يكتب ، وفي يوم الغفران يقرر ، أجل كل أوامرك تسجل من يحيا ومن يموت. أسماء من يلاقون حتفهم بالنار ، أو بالغرق ، أو بالسيف ، أو بالجوع ، أو العطش ، أو بالطاعون ، كلها مدونة لديك"^(١٣). وفي حالة نفهم أن الله يسلط المرض عن طريق ملائكته: "مهد سبلاً لغضبه ، أرسلها مع ملائكة الشر ، فلم يمنع الموت عن نفوسهم بل أسلم حياتهم إلى الوباء"^(١٤). اعتقد العبريون كغيرهم من المجتمعات القديمة بالعفاريت وقوى الشر المختلفة ، إذ يزودنا العهد القديم بأدلة عن دور الشيطان في الأمراض ، في التفسيرات اللاهوتية هي أرواح شريرة يسيطر عليها إبليس تسعى لتجربة الناس بالخطيئة ، ولم يخلقها الشيطان لأن الله هو خالق الجميع ، ولكنها ملائكة ساقطة انضمت للشيطان في تمرده على الله. وفي حالتها هذه الفاسدة المنحطة ، تستطيع أن تجعل شخصاً ما أبكم أو أصم أو أعمى أو مجنوناً^(١٥). فضلاً عن ذلك اعتقد العبريون بعفاريت مسئولة عن الأمراض أمثال مرض الطاعون الذي يفتك بالناس وقت الظهيرة^(١٦). ونحن نقرأ كيف يسبب الشيطان المرض للإنسان : "انصرف الشيطان من حضرة الرب ، وابتلى أيوب بقروح انتشرت في بدنه كله من قمة رأسه إلى أخمص قدميه"^(١٧). وربما اعتقد اليهود الذين عاشوا عند البحر الميت أن الروح الشريرة هي أيضاً التي تسبب المرض ، إذ يرد في وثيقة دمشق: "(هذا هو) القانون فيما يختص بجلدة الرأس واللحية (المصابة بمرض)... وعلى الكاهن رؤية ان الروح قد دخلت الرأس..."^(١٨).

وفي العهد الجديد والأنجيل الابوكريفا يظهر المرض على أنه من فعل الشيطان ففي كثير من الحالات نقرأ عن دور الأرواح النجسة أو الشيطان في أسباب المرض^(١٩) ، وأن مغادرة الشيطان جسد المريض يؤدي إلى استرداد الشخص لصحته ، ونحن نقرأ عن حالة تشير إلى ذلك صراحة: "جاءه (أي يسوع) بعضهم بأخرس يسكنه شيطان فلما طرد الشيطان تكلم الأخرس"^(٢٠). وهذه الشياطين كما هو الحال في وادي الرافدين تسكن الأماكن القاحلة ، وكانت أعدادها كثيرة ، وفي

والرب غضب ذات مرة على مريم أخت موسى فابتلاها بمرض البرص: "انتقدت مريم وهارون موسى لزواجه من امرأة كوشية ، قالاً: أكرم الرب موسى وحده؟ ألم بكلنا نحن أيضاً؟ فسمع الرب. أما موسى فقد كان أكثر حلماً من جميع الناس الذين على وجه الأرض. فقال الرب حالاً لموسى وهارون ومريم: أذهبوا أنتم الثلاثة إلى خيمة الاجتماع. فمضى ثلاثتهم ، فنزل الرب في عمود سحب وحل عند باب خيمة الاجتماع ، فنادى ، هارون ومريم فتقدما وحدهما ، فقال: اسمعا كلامي أن كان بينكم نبي للرب فاني اظهر له بالرؤيا واكلمه بالحلم. أما عبدي موسى فلست أعامله هكذا ، بل هو أمين في بيتي ، لذلك اكلمه وجها لوجه ، وبوضوح من غير الغاز ، ويعاين صورة الرب. فلماذا جرئتما على انتقاد عبدي موسى؟ واحتد غضب الرب عليهما ثم مضى عنهما. فلما ارتفعت السحابة عن خيمة الاجتماع ، إذا بهريم برصاء كالثلج ، فالتفت هارون وموسى نحو مريم وإذا هي مصابة بالبرص"^(٢١).

وفي رواية أخرى نقرأ كيف ضرب الرب جيش مملكة دمشق الآرامية بالعمى عندما أرادوا إلقاء القبض على النبي اليسع: "وعندما تقدم جيش أرام نحو اليسع صلى إلى الرب قائلاً: أصب هذا الجيش بالعمى. فضربهم الرب بالعمى استجابة لدعاء اليسع"^(٢٢). وعندما أراد داوود أن ينفذ الإحصاء لتعداد بني إسرائيل ، بغضب الرب بشدة ويسارع بتسليط الوباء على شعب إسرائيل: "إذ كان إجراء الإحصاء ممقوتاً في عيني الله ، فعاقب الله الإسرائيليين فقال داود لله: لقد ارتكبت إثماً عظيماً حين أقدمت على هذا العمل ، فامح الآن أثم عبدك لأنني حمقت جداً. فقال الرب لجاد رأيي داود: أذهب وقل لداود هذا ما يقوله الرب: ها أنا أعرض عليك ثلاثة أمور اختر واحداً منها فأجره عليك. فمئلاً جاد أمام داود وخاطبه هذا ما يقوله الرب: ها اختر ، أما ثلاث سنين مجاعة ، أو ثلاثة أشهر يطاردك فيها أعدائك ، وسيف أعدائك يدركك ، وأما ثلاثة أيام يتسلط فيها عليك سيف الرب فيفتش الوباء في الأرض ، إذ يجول ملاك الرب يدمر في جميع أرجاء إسرائيل. فكر ملياً في الأمر لأرد جواباً على من أرسلني. فأجاب داود جاداً: إنني واقع في كرب عظيم ، ولكن خير لي ان استسلم لقبضة الرب ، لأنه واسع الرحمة من ان أقع تحت رحمة إنسان ، فأرسل الرب وباء تقش في ارض إسرائيل مات فيه سبعين ألف رجل"^(٢٣).

وتتحدث وثائق البحر الميت عن الأمراض وتعددها عقاباً من الله عن خطايا البشر ، بل تهدف إلى ان يتعظ البشر من خطاياهم: "لقد عاقبتنا كما يعاقب الأب أبنه ، وجعلتنا نزداد حكمة خلال أجيالنا [بواسطة] الأمراض المهلكة والمجاعات والعطش والأوبئة والسيف..."^(٢٤). ويتحدث نص كيف ان الله ابتلى الملك البابلي بقرحة خبيثة^(٢٥). وفي التلمود نقرأ كيف ان الله هو أهم مسبب للمرض ، فالله يمثل أهم عنصر مسبب للمرض ، ففي رواية نقرأ ان الله أصاب الفرعون المصري بالجذام ، وكان المرض شديد الوطأة ، فعانى الملك من الأم مبرحة لا توصف^(٢٦). ونقرأ في رواية أخرى أن الرب غضب على المصريين فابتلاهم بالمرض لرفض الفرعون المصري أن يخرج بني إسرائيل من مصر إلى أرض كنعان لذا: "غدت أجسام المصريين عليلة م وذية المنظر وملية بالقروح وأصاب لحومهم الالتهابات"^(٢٧). ويفسر التلمود السبب الذي من ورائه ابتلى الله المصريين بالقروح: "لأنهم كانوا يجبرون الإسرائيليين على تنظيف دورهم وأفنيئتهم ، مما جعل دماهم ملتانة تنقط بالقروح"^(٢٨).

رئيس شعبي، وهذا ما يقوله الرب اله داوود، قد سمعت صلاتك، ورأيت دموعك وها أنا أبرئك..."^(٢٨).

ونعرف أن طائفة البحر الميت كانوا يداوون مرضاهم بالصلاة والأدعية^(٢٩). وفي حالة الأوبئة كانت هناك طقوس تكفيرية تقام من أجل التخلص منها، أو بتعبير أدق إيقاف غضب الرب، ونحن نقرأ عن إحدى هذه الطقوس في نص: "تذمر جميع بني إسرائيل على موسى وهارون قائلين: لقد قتلتما شعب الرب، فلما اجتمعت الجماعة على موسى وهارون مضيا إلى خيمة الاجتماع، وإذا بالسحابة قد غطتها ومجد الرب قد تراءى. فاقبل موسى وهارون إلى أمام خيمة الاجتماع. فقال الرب لموسى: أخرج من بين هذه الجماعة لأنني سأفنيهم في لحظة. فخرًا على وجهيهما، ثم قال موسى لهارون: خذ المجرمة وضع فيها نارًا من على المذبح، وأيضًا بخورًا، وأسرع إلى الجماعة لتكفر عنهم، لأن الغضب المحتدم قد صدر من الرب وتقرش فيهم الوباء. فنفذ هارون أمر موسى، وأسرع إلى وسط الجماعة، وإذا بالوباء قد ابتدأ يتقرش فيهم، فوضع البخور وكفر عن الشعب. ووقف هارون بين الموتى والأحياء فتوقف الوباء"^(٣٠).

لم تكن الصلاة أو طقوس التكفير هي الوحيدة التي نقرأ عنها كسبب في العلاج فهناك طقوس السحر، ولكن المعلومات المتوفرة في العهد القديم حول الطقوس السحرية قليلة، وهناك إشارة إلى طقس ربما كان يزاول في فلسطين القديمة، وهو الذي يرد على لسان القائد الآرامي نعمان، وهو أن يقوم كاهن أو ساحر بالدعاء باسم الإله ويهرر يده فوق موضع المرض، فيتم الشفاء^(٣١). وهناك رواية ترد في سفر التكوين الخاص بجماعة البحر الميت نقرأ فيها كيف يأخذ فرعون مصر سارة زوجة إبراهيم بالقوة ويضمها إلى حريمه وهنا يطلب إبراهيم من الله المساعدة لذا في تلك الليلة أرسل الرب الأعلى روحا أصابت الفرعون المصري بالبلاء، وروحا شريرة لجميع أهل بيته، فلم يستطع أن يقترب من سارة رغم أنه بقي معها مدة سنتين إلا أنه لم يتصل بها، عندها طلب من إبراهيم أن يصلي لأجله وأن يضع يديه على جسمه، ولكن قبل كل شيء على الفرعون أن يكفر عن ذنبه الذي ارتكبه وهو أخذ سارة زوجة إبراهيم وضماها إلى حريمه، لذا قبل أن يقوم إبراهيم بأي إجراء أعاد الفرعون زوجة إبراهيم إلى زوجها وهنا يقوم إبراهيم كما يقول هو: "صليت [من أجله]... ووضعت يدي على [رأسه]، فرحلت البلوى منه وطرده [الروح] الشريرة [منه] وعادت صحته"^(٣٢).

إن أفضل الأدلة حول ممارسة الطب السحري في فلسطين من العهد الجديد، وأنجيل الابوكريفا، وإذا ما أخذنا برواياته على إنها تمثل فكرة الطب الشعبي الذي كان سائدًا في فلسطين في العصر الروماني، فإننا أمام سيل من الروايات التي تبرهن عن جدارة عن تغلغل المعتقدات الشعبية في الكتاب المقدس للديانة المسيحية، فبلا شك كان الطبيب الساحر ذا تأثير كبير في المجتمع الفلسطيني القديم، وهناك إشارة ذات بعد خاص تقول أن يسوع كان يشفي الأمراض كافة دلالة على ازدهار هذا النوع من الطب: "كان يسوع ينتقل في منطقة الجليل كلها، يعلم في مجامع اليهود، وينادي ببشارة الملوكوت ويشفي كل مرض وعلة في الشعب. فداع صيته في سوريا كلها، فحمل إليه الناس مرضاهم المعانين من الأمراض، والأوجاع على اختلافها والمسكونين بالشياطين والمصروعين والمشلولين فشفاهم جميعاً"^(٣٣).

حالات قد يحل أكثر من شيطان في جسد المريض، ففي حالة نقرأ عن سبع شياطين دخلت جسد الإنسان^(٣٤). وكانت الشياطين لها أسماء تدل عليها ففي رواية ترد في الأناجيل يدعى الشياطين بلجيون وهي كلمة تعني أكبر وحدة في الجيش الروماني، وهي تتكون من ٣٠٠٠ جندي، مما يوضح أن الرجل لم يكن يسكنه شيطان واحد بل شياطين كثيرة^(٣٥).

لعب السحر دوره بالمرض كما نقرأ في مصادرها، ففي العهد القديم نقرأ عن أثر السحر في صحة الإنسان، ففي نص يشير إلى أن موسى نفذ طقسًا سحريًا جلب به المرض على المصريين: "أخذ موسى وهارون من رماد الأتون ووقف أمام فرعون، وذراه موسى إلى السماء فصار قروحًا وبثورًا في الناس والبهائم. ولم يقدر السحرة أن يقفوا أمام موسى بسبب القروح التي كانت في السحرة وفي جميع المصريين"^(٣٦). وتشير المادة المتوفرة في المصادر المسيحية أن للسحر دورًا فاعلاً في أسباب المرض، وتشير رواية أن السيد المسيح بكلمة منه تمكن من أن يصيب أناس بالعمى: "دعا يوسف الطفل (يسوع) إليه على انفراد، وعاتبه قائلاً: لماذا تفعل مثل هذه الأشياء؟ (وكان يسوع قد دعا مرة على طفل بالموت فمات فوراً)، أن هؤلاء الناس يتألمون، ويكرهوننا، ويقمعوننا، غير أن يسوع أجابه: أنا أعرف أن هذه الكلمات ليست كلامك، ومع ذلك إنني من أجلك سوف أكون صامتاً، ولكن هؤلاء الناس سوف يتحملون عقوبتهم، وعلى الفور أصبح الذين اتهموه عمياناً"^(٣٧).

وتتحدث النصوص المسيحية عن قوة السحر في المرض، ففي حالات كان يكفي أن يقوم الساحر بلمس عضو شخص ما حتى يصاب بالآلام، وهناك رواية تقول أن السيد المسيح أمسك أحد تلاميذه من لحيته الأمر الذي سبب له آلاماً شديدة: "أمسك بلحيتي وشدها، وقال لي: "لا تكن يا يوحنا غير مؤمن، ولا تكن فضولياً، فقلت له: م ا الذي صنعتته أنا يا مولاي؟ إنني أخبركم يا إخواني، إنني عانيت من ألم عظيم لمدة ثلاثين يوماً، في المكان الذي أمسك فيه بلحيتي"^(٣٨). وفي التلمود نقرأ عن السحر وسببه في الأمراض، فالرجل المتزوج من أكثر من واحدة قد يؤدي أن تقوم: "الزوجة القديمة الأكبر سناً تعمل السحر لمنع الزوجة الشابة من إنجاب الأولاد"^(٣٩). لقد كانت مسببات المرض كما ترد في المصادر اليهودية والمسيحية المبكرة تتمثل بقوى فوق طبيعية، لذا لم يكن أمام هؤلاء إلا أن يمارسوا مجموعة من الطقوس الدينية والسحرية الهدف منها التخلص من آثار هذه القوى المتمثلة بالمرض.

يشير العهد القديم إلى أن الصلاة تمثل إحدى أهم وسائل الشفاء، فهي بمثابة تواصل سحري بين المريض المعذب والله، فهي تمثل تكفيراً ناجعاً ضد الذنوب المقترفة المسببة للمرض. فعندما مرض ابيمالك بسبب أخذه سارة من زوجها إبراهيم وعاقبه الرب بكارثة العقم على ذلك، لم يكن أمامه إلا إعادة سارة وتعويض إبراهيم بالأموال: "فصلى إبراهيم إلى الله، فشفى الله ابيمالك وامرأته وجواريه فولد"^(٤٠). وحزقيا ملك دويلة يهوذا يتعرض لمرض ويشرف على الموت لذا يتجه إلى الرب يهوه داعياً إياه لتخليصه من مرضه: "فأشاح بوجهه نحو الحائط وصلى قائلاً: أه يا رب اذكر كيف سلكت أمامك بأمانة وإخلاص قلب وصنعت ما يرضيك. وبكى حزقيا بكاءً مرًا، وقبل أن يبلغ اشعيا فناء القصر الأوسط خاطبه الرب قائلاً: أرجع وقل لحزقيا

الجليل، احضروا إليه أصم معقود اللسان (أخرس)، وتوسلوا إليه أن يضع يده عليه. فانفرد به بعيداً عن الجمع، ووضع إصبعيه في أذني الرجل، ثم ثقل ولمس لسانه، ورفع نظره إلى السماء، وقال له: افتح، أي افتح وفي الحال انفتحت أذناه وانحلت عقدة لسانه، وتكلم بطلاقة^(٤٧). وعندما كان في قرية بيت صيدا، احضر إليه أعمى وتوسلوا إليه أن يضع يده عليه. فامسك يسوع بيد الأعمى واقتاده إلى خارج القرية، وبعد أن ثقل في عينيه، وضع يده عليه وسأله: هل ترى شيئاً فتطلع، وقال: أرى أناساً كأنهم أشجار يمشون فوضع يده ثانية على عينيه فعاد صحيحاً وشفى من مرضه^(٤٨).

ونقرأ في رواية أن امرأة كانت قد سكنتها روح شريرة وأمراضها طيلة ثماني عشر سنة، وكانت حذباء لا تقدر أن تنتصب. فلما رآها يسوع، دعاها وقال لها: يا امرأة أنت في حل من دائك! ووضعه يده عليها فعادت مستقيمة في الحال^(٤٩). وفي قصة أخرى تنسب إلى السيد المسيح عندما كان طفلاً تعكس بشكل مؤكد طريقة العمل السحري بوساطة اللمس فقد كان هناك رجلاً ينجر خشباً، فوقع الفأس وشق قدمه، وقد اخذ الرجل يفقد الكثير من الدم حتى كاد يموت. وسرعان ما ركض إليه الطفل يسوع، وشق طريقه بين الحشد المتجمع حول الرجل، وما أن لمس الرجل المجروحة، حتى شفيت على الفور^(٤٩). وفي رواية أنه ذات يوم ذهب الرسول بلطرس ويوحنا إلى الهيكل لصلاة الساعة الثالثة بعد الظهر. وعند باب الهيكل الذي يدعى الباب الجميل، كان يجلس رجل كسيح منذ ولادته، لذا يقوم بطرس بمعالجته، فهو ينطق وأمره بالمشي قائلاً: باسم يسوع المسيح الناصري قم وامشي! ثم أمسكه بيده اليمنى وأقامه، فدبت القوة حالاً في رجله وكعبه، وبدأ يمشي^(٤٥). وفي حالات أخرى لا يقوم الطبيب الساحر بلمس المريض بل يكتفي الأخير بأن يقوم بلمس ثياب ذلك الطبيب ليشفي كما يتضح من رواية المرأة المصابة بنزف دموي لأكثر من اثنتي عشر سنة، وقد تقدمت إلى يسوع من الخلف ولمست طرف رداءه، لأنها كما تقول الرواية على لسانها: "يكفي أن المس ولو ثيابه لأشفي". وبالفعل ما أن لمست ثيابه حتى شفيت من مرضها^(٤٦).

٢. سحر الكلمة:

في هذا النوع من العلاج يكتفي الطبيب الساحر بتوجيه أمر بطرد المرض فينفذ الأمر حتى وإن كانت هناك مسافة بعيدة بين المريض وطبيبه الساحر، ويقول نص مسيحي ورد على لسان الشيطان المسبب للمرض أن كل ما قام به من عمل موجه ضد البشر قضى عليه السيد المسيح بكلمة منه: "كل الذين أنا جعلتهم عاجزين أو عميان أو عرجان أو مجذومين، أو مثل ذلك شفاهم بكلمة واحدة فقط"^(٤٧). ويمكن أن نعطي عدد من الأمثلة التي وردت في المصادر المسيحية عن هذه الطريقة في العلاج، فعندما دخل السيد المسيح مدينة كفر ناحوم جاءه قائد مئة يتوسل إليه قائلاً: يا سيد أن خادمي مشلول طريح الفراش في البيت يعاني أشد الآلام. فقال له يسوع: سأذهب واشفيه! ولكن قائد المائة أجابه: يا سيد أنا لا استحق أن تدخل تحت سقف بيتي. إنما قل كلمة، فيشفى خادمي، فلم يكن من يسوع إلا أن قال: اذهب، وليكن ما لك ما أمنت بأن يكون! وفي تلك الساعة شفي خادمه^(٤٨). وعندما وصل يسوع إلى قانا في الجليل، جاءه رجل وطاب منه أن يشفي ابنه وكان يسكن في كفر ناحوم، فما من يسوع إلا أن نطق وقال للرجل: ابنك حي، فشفي ابنه فوراً^(٤٩). وأحياناً ينطق

ويبدو أن الطبيب الساحر كان يتميز بقوة خاص تتسرب من جسده إلى جسد المريض تعمل على شفاؤه، ففي نص نقرأ أن امرأة مصابة بنزيف دموي تدعى بيرنايس (في اللاتينية ورد اسمها بصيغة فيرونيكا) لمست ثياب يسوع فشفيت، وكان يسوع قد شعر في بقوة التي خرجت منه أثناء شفاء المرأة^(٣٤). بل في حالات أن وجوده كفيل بطرد الشيطان من جسد الضحية حتى وأن لم يلمس بأي طقس سحري، ففي رواية تقول أن: "هناك امرأة قد هاجمها عندما خرجت أثناء الليل، من أجل الماء، ولم يكن بإمكانها أن تحمل الثياب، ولا أن تعيش في بيت، وغالباً عندما ربطت بسلاسل وسيور من الجلد، حيث تقف على مفترق الطرق وفي المقابر، وكانت ترمي الحجارة على الناس، وأُنزلت كثيراً من المصائب على رفاقها، وعندما رأتها السيدة مريم، أشفقت عليها، وعلى الفور غادرها الشيطان، وهرب بعيداً على شكل رجل شاب قائلاً: ويل لي يا مريم ومن ابنك وهكذا شفيت من شفاؤها"^(٣٥). وربما تشير الرواية في أقل تقدير عن وجود نساء مارسن الطب السحري أيضاً.

ومن خلال دراسة نصوص العهد الجديد يتضح أن طرق العلاج السحري التي مورست كانت محدودة، ربما كانت هناك طرق أكثر غير أن كتبة العهد الجديد اقتصروا على بعضها لاسيما طرق العلاج بسحر الكلمة للبرهنة على معجزات السيد المسيح، ولكن من غير شك كانت هناك ممارسات سحرية مختلفة لم تصلنا. رغم أن اللاهوتيين يؤكدون أن يسوع لم يكن في حاجة إلى إجراء طقوس معينة لطرد الشياطين، بل كانت كلمة منه كافية لطرد الشياطين^(٣٦)، لكن الدراسة الفاحصة لنصوص الأناجيل سواء القانونية وغير القانونية (ابوكريفا)، تكشف أن طقوساً عديدة قد مارسها السيد المسيح من أجل الشفاء، تم تحويلها من أجل أن تلاءم التوجهات الجديدة للديانة المسيحية الناشئة، منها البرهنة على معجزات السيد المسيح، لكنها بلا شك رغم التحوير نستطيع أن نلمس من وراءها طقوساً عديدة مورست في كل أنحاء الشرق القديم، ولعل أبرزها مبدأ البديل الحيواني، الذي تم حذف الطقوس المعقدة التي نقرأ عنها في ممارسات الشرق الأدنى ليتحول العلاج بهذه الطريقة إلى مجرد قوة الكلمة الملقاة على الشياطين لترغمهم على مغادرة جسد الضحية إلى البديل الحيواني. أو عندما يعمد السيد المسيح كما سنرى إلى لمس الجزء المصاب فإنه يكشف عن طقس قديم مורس ربما في فلسطين القديمة تم إعادة صياغته ليتلاءم مع الفكر المسيحي.

ويمكن أن نلخص الطرق المتبعة بالعلاج السحري في النقاط التالية:

١. طريقة اللمس:

فيها يعمد الطبيب الساحر إلى لمس المنطقة المصابة، أو لمس المريض بشكل عام ليتمكن من طرد المرض وقد أشار مرقس إلى هذه الصورة عن يسوع عندما قال: "فصار كل من به مرض يسارع إليه ليلمسه"^(٣٧). من الأمثلة عن هذا النوع من العلاج نقرأ رواية الأبرص من كفر ناحوم الذي نادى السيد المسيح طالباً منه أن يشفيه، الذي بادر إلى لمسه فشفي الرجل^(٣٨). وكذلك عندما دخل السيد المسيح إلى بيت بطرس أحد تلاميذه فوجد بحماته طريخة الفراش تعاني من الحمى، فلمس يدها، فذهبت عنها الحمى^(٣٩). ونقرأ في رواية ثالثة كيف يتجه أعميان إلى يسوع من أجل أن يشفيهما، فلمس الأخير أعينهما، فأبصر^(٤٠). وعندما غادر يسوع نواحي صور، وعاد إلى بحيرة

بيتا، ويقوم في القبور. ولم يكن أحد يقدر أن يقبده ولو بالسلاسل، فانه كثيرا ما ربط بالقيود والسلاسل، فكان يقطع السلاسل ويحطم القيود، ولم يقدر أحد أن يخضعه وكثيراً ما يجرح جسمه بالحجارة. ولكنه لما رأى يسوع من بعيد ركض وسجد له وصرخ بأعلى صوته، ما شأنك بي يا يسوع ابن الله العلي؟ استحكفك بالله إلا تعذبني! لكن يسوع أمر الروح الشريرة بأن تخرج من جسد الإنسان وكان يضنها شيطان واحد فلما سأله يسوع عن اسمه: أجاب اسمه ليجون لأنه جيش كبيراً من الشياطين قد دخلوا فيه. غير أنهم توسلوا إليه إلا يطردهم إلى خارج المنطقة. وكان هناك قطع كبير من الخنازير يرعى عند الجبل، فتوسل الأرواح الشريرة إلى يسوع قائلين: أرسلنا إلى الخنازير فندخل فيها. فإذن لها بذلك، فخرجت الأرواح الشريرة ودخلت في الخنازير، فاندفع قطع الخنازير من على حافة الجبل إلى البحيرة، فغرق فيها^(٥٩).

٤. إرسال شيء من المريض إلى المعبود:

وهي طريقة ترتبط بمبدأ السحر الاتصالي، إذ يتم إرسال شيء يخص الشخص المصاب مثل الشعر إذا كان مصاباً بوجع في الرأس إلى المعبود، والشفاء بهذه الطريقة يتضمن مبدأ أن الشعر يمثل جزء من الشخص المصاب فينتقل العلاج سحريا إليه. وهناك نص مسيحي يتحدث عن هذه الحالة يقول إذا ما عانى إنسان من وجع رأسه كان يتدبر قص شعر رأسه وإرساله إلى مغارة كنيسة اكتشاف الصليب، وكان يوجد خلف مكان اكتشاف الصليب المقدس حفرة عميقة من الصخر، وهي مليئة بشعور رؤوس الناس وشعور لحاهم^(٦٠). كان العبريون القدماء يعتقدون بوجود عدد من العقاقير السحرية التي عن طريقها يمكن الحصول على الشفاء، وهي لا تقل أهمية عن الطقوس السحرية، فهناك النباتات السحرية بعضها يعطى للنساء العاقرات، فقد عد العبريون أن نبات اللقاح يعمل على شفاء النساء من عقمن^(٦١). فضلاً عن ذلك هناك إيمان بفائدة بع الرموز السحرية في العلاج مثل أنواع من الحجارة لها القدرة على شفاء المرض أو الماء وغيرها من القوى. فنعرف مثلاً أنه بني في القدس كنيسة تحت الأرض كرسيت على اسم الإمبراطورة هيلانة وكان الزوار ينزلون ست عشرة درجة حتى يصلوا إلى المكان، والطريف أن سكان القدس من مختلف الديانات كانوا يزورون هذا المكان حيث كانوا يقومون بقطع شظايا من الصخور من أجل التداوي، وإنهم يعلنون أنه إذا كان هناك إنسان مصاب بالحمى من الممكن شفائه على الفور، إذا شرب بعض الخمر والماء، موضوع فيها قطعة من هذه الصخور^(٦٢).

ويشير التلمود عن قدرة الأحجار السحرية على الشفاء إذ نقرأ عن حجر كان في حوزة إبراهيم وعلقه في عنقه شفى بوساطته كل الأمراض المعروفة، وقد وصل هذا الحجر إلى أحد الحاخامات وصار في قدرته عن طريق الحجر شفاء العلل وإحياء الموتى^(٦٣). ولدى العبريين اعتقاد بقوة الماء الشفائية، وتكشف قصة نعمان قائد جيش ملك دمشق الآرامية اعتقاد سكان فلسطين بذلك، فالقائد الآرامي كان مصاباً بالمرض، فلما استشار الشيع وهو أحد الأنبياء اليهود نصحه بالاستحمام في نهر الأردن وبالفعل نفذ الشيع ذلك الطقس إذ: "نزل نعمان إلى نهر الأردن وغطس فيه سبع مرات، كما أمر رجل الله، فرجع لحمة كلحم صبي صغير وطهر من برصه". ويتضح من الرواية لم تكن كل الأنهار ذات قابلية شفائية بل كان نهر الأردن بالذات يحتوي على

الطبيب الساحر بأمر الشفاء مباشرة أمام المريض مما يؤدي إلى الشفاء الفوري كما نقرأ في رواية أن مشلول أتى إلى يسوع طالبا الشفاء، فلم يكن من الأخير إلا أن نطق قائلاً: قم احمل فراشك، واذهب إلى بيتك! فقام الرجل فوراً وذهب إلى بيته^(٥٠). ونقرأ عن حالة مشابهة فقد جاء رجل يده يابسة (ربما مشلولة) فقال يسوع للرجل: مد يدك! فمدها فإذا هي صحيحة^(٥١). وفي أريحا كان يسوع مع تلاميذه يمشي، فطلب منه رجلاً يدعى بارتيمائوس ابن تيمائوس وكان أعمى أن يشفيه، وبكلمة منه أبصر الرجل^(٥٢). وعندما جاء إلى يسوع المسيح رجل مجذوم طلب منه أن يشفيه وبكلمة من المسيح زال الجذام منه^(٥٣). وهناك مخطوط مسيحي يشير إلى مرض ابنة الرسول شمعون الصفا (بطرس)، التي كانت مشلولة، وبكلمة منه قام بشفاها: "نظر (بطرس) إلى ابنته وقال لها: انهضي من مكانك من دون مساعدة أحد باستثناء يسوع، وسيري بشكل طبيعي أمام هؤلاء الحضور وتعالى إلي، فنهضت وجاءت إليه"^(٥٤).

وهناك رواية أخرى لهذه الحادثة تقول أن بترونيلا ابنة القديس بطرس، كانت فتاة جميلة المظهر لذلك دعا والدها أن تنزل بها الحمى، التي كانت شديدة الوقع عليها. ولما جلس بطرس ذات يوم إلى الطعام مع تلاميذه تحدث معه تيتوس: "يا معلم، لماذا تشفى المرضى جميعاً وتترك بترونيلا فريسة المرض؟ أجاب بطرس: لأن ذلك سيكون ذا نفع لها. ولكي لا تتوهم بأن شفاءها غير ممكن سأقول لكم بأن بترونيلا ستتعافى قريباً لتخدمنا على الطاولة". وفي الحال نهضت بترونيلا بكامل صحتها، وراحت تعمل على خدمتهم على الطاولة. ولأنها أنجزت كل ما عليها من مهمات تحدث معها القديس بطرس: بترونيلا اذهبي الآن إلى سربرك. وهكذا استلقت في فراشها وراحت تعاني من الحمى^(٥٥). وقد يعمد الطبيب الساحر في بعض الحالات على زجر الشيطان بقوة لإخافته وإرغامه على ترك جسد المريض ففي حالة نقرأ عن رجل تقدم من السيد المسيح طالبا منه شفاء ابنه لأنه مصاب بالصرع وهو يتعذب عذاباً شديداً، وكثيراً ما يسقط في النار أو في الماء. فأجابه يسوع بأن يحضره إليه. فلما جلبوه إليه زجر الشيطان وقال له: أيها الروح الأخرس الأصم، إني أمرك، فاخرج منه ولا تعد تدخل بعد، فخرج فوراً من الصبي وشفي تماماً^(٥٦). وعندما كان يسوع في كفر يدرس في المجمع اليهودي فصرخ إليه رجل يسكنه روح شريرة يبدو أنه قد سب له اضطرابات عقلية فصرخ قائلاً: ما شأنك بنا يا يسوع الناصري؟ أجبنا لتهلكنا. فقام يسوع بزجر الروح الشريرة، التي ارتفعت وخرجت من جسد المريض^(٥٧). وتشير رواية أخرى إلى أن حماة سمعان (بطرس) كانت مريضة فدخل يسوع إليها ووقف بجانب السرير وزجر الحمى فذهبت عنها^(٥٨).

٣. طريقة البديل الحيواني:

وهي طريقة شائعة في الطب السحري، نعرفها أيضاً من مصادرها في وادي الرافدين واسيا الصغرى ومصر، وتقدم الأناجيل أدلة على ممارستها في فلسطين، وتظهر الأدلة إنها مورست عن طريق نقل الشيطان المسبب بالمرض إلى كائن آخر حيوان عادة من أجل تخليص الإنسان من المرض وهناك رواية معروفة جداً في أدبيات العهد الجديد تسلط الضوء على هذه الطريقة تقول انه لما وصل يسوع إلى بلدة دعيت باسم الجدرين أو الجراسيين تقع مقابل الجليل لاقاه من بين القبور إنسان يسكنه روح شريرة، وكان لا يلبس ثوباً، ولا يسكن

هذه الخبيصة ، فالفائد الآرامي نعمان وقبل ان ينفذ الطقس، أعلن امتعاضه من نصيحة الشيخ، على أساس أن أنهار دمشق أفضل من نهر الأردن: "ليس أبانة وفرفر نهرًا دمشق أفضل من جميع مياه إسرائيل؟ ألم يكن في إمكاني الاغتسال فيها فاطهر؟" (٦٤).

وفي أورشليم كان قرب احد أبواب المدينة ويدعى باب الغنم بركة اسمها بيت حسدا، يرقد إلى جانبها جمع كبير من المرضى سواء عميان وعرج ومشلولين، ينتظرون ان تتحرك مياه البركة، لأن ملاكا كان يأتي من حين لآخر إلى البركة ويحرك ماءها، فكان الذي ينزل أولاً يشفى مهما كان مرضه (٦٥). وتؤكد الأناجيل عن دور المياه المقدسة في الشفاء، وأن جعلت السبب تدخل السيد المسيح بذلك، فهناك قصة تتحدث عن الماء الذي غُسل فيه السيد المسيح عندما كان طفلاً قد شفى فتاة مجذومة: "أخذت امرأة ماءً معطراً لتغسل المولى يسوع، وبعدما غسلته، أخذت الماء الذي استخدمته، وصبت بعضه على فتاة كانت تعيش هناك، وكان جسدها ابيض من الجذام وغسلتها به، وما ان تم فعل هذا حتى شفيت الفتاة من الجذام" (٦٦).

وفي أخرى نقرأ أن مريم عندما دخلت بيت لحم مع ولدها، شاهدت هناك كثيراً من الأمراض الشديدة قد أصابت أعين الأطفال، الذين كانوا يموتون بالتتابع، وكانت امرأة هناك لديها ابن مريض، يكاد أن يموت، فجلبته إلى السيدة مريم، التي رآته، عندما كانت تغسل يسوع المسيح، فقالت لها أن تأخذ قليلاً من الماء الذي غسلت به ابنها، وترشه به. وبناءً على ذلك أخذت قليلاً من الماء، مثلما أخبرتها السيدة مريم، ورشته فوق ابنها الذي زال عنه المرض بعد ذلك (٦٧). وتتحدث قصة مسيحية أخرى عن شاب كان قد اقترف أعمالاً شنيعة، ونتيجة لذلك جفت يده (ربما شلت) كما يقول النص إلى درجة لم يعد قادراً على وضعهما في فمه، لذا يعرض حالته على الرسول توما الذي أمر بجلب ماء إليه في وعاء، وعندها قال: اقبل أيها الماء من المياه الحية، السرمدى أرسلها لنا من السرمدية، وأرسل الراحة ألينا من الواحد الذي يعطي الراحة، وقوة الخلاص الصادرة عن القوة التي تقهر الجميع، وتخضع لإرادتها، اقبل واسكن في هذه المياه، حتى تتحقق أعطية الروح القدس تماماً فيهم. وقال للشباب: اذهب واغسل يديك بهذه المياه، وعندما غسلهما عادتا (٦٨).

لقد أصبح التعميد بالماء وسيلة للشفاء أيضاً، فطبقاً لرواية مسيحية تتحدث عن مرض أصيب به الإمبراطور الروماني تيباريوس، فتم تعميده من قبل الرسول ناثان فشفي من مرضه: "قدم ناثان وعمده باسم الأب والابن وروح القدس...وعلى الفور تعافى الإمبراطور تيباريوس من جميع أمراضه" (٦٩). لدى العبريين اعتقاد بقدرة بعض الحيوانات على الشفاء، فقد اعتقد العبريون بقدرة الأفعى على الشفاء، إذ يقول في إحدى فقراته ان الرب أمر موسى بان يصنع حية من نحاس ويرفعها على سارية (شجرة)، فان كل إنسان يتعرض للسع الحية وينظر إلى حية النحاس فانه سيشفى (٧٠). وهناك روايات تكشف كيف ان جسد يسوع المسيح ذاته قد أصبح رمزاً سحرياً للشفاء، ففي الكثير من الروايات لاسيما تلك التي وردت في أناجيل ابوكريفا يمكن أن تعطينا تصورات خاصة عن ذلك. ففي رواية نقرأ أن مريم العذراء تلده ابنها السيد المسيح وتدخل القابلة سالومي عليها في الكهف الذي تلده فيه لتتأكد من الأمر لأنها لم تصدق بان العذراء تلد طفلاً لذا يحل عليها غضب الرب فتشل يدها ولم يكن أمامها إلا أن تصلي لكي يتم غفران ذنبها وبالتالي شفاؤها: "مضت القابلة إلى الداخل وقالت لمريم: اعدي

نفسك، لأن هناك خلافاً صغيراً يتعلق بك (أي إنها تشك أن مريم عذراء)، وأدخلت سالومي إصبعها لتفحص وضعها، فصرخت قائلة: الويل لشوري، ولعدم تصديقي، لأنني جربت الرب الحي، وانظروا، إن يدي سقطت وانفصلت عني، واحتقرت بالنار. وجثت على ركبتها أمام الرب قائلة: يا رب أبائي، تذكرني، لأنني من ذرية إبراهيم وإسحاق ويعقوب، ولا تجعلني وسيلة تشهير لبني إسرائيل، بل أرجعني من أجل الفقير، لأنك تعلم يا رب، إنني باسمك مارست القيام بواجباتي، وإنني منك تلقيت أجرتي. ونظرت وإذ بهلاك الرب ظهر، وقال لها: سالومي، لقد سمع الرب دعائك اجلي يدك إلى الطفل والمسيه، والخلاص والسرور سوف يكون لك. واقتربت سالومي منه ولهسته قائلة: "إنني سوف أعبدك، لأن الملك العظيم قد ولد لبني إسرائيل، وشفيت سالومي حسبما طلبت" (٧١).

وفي نسخة ثانية من نفس الرواية تقول أن القابلة سالومي قد لمست أطراف القماش الذي كان ملفوفاً فيه (٧٢). وفي رواية أخرى نقرأ أن مريم وابنها يسوع قد دخلوا مرة إلى بلدة كان يجري فيها احتفال زواج، ولكن نتيجة لتدخل الشيطان أصبحت العروس خرساء، ولم يعد بإمكانها التفوه بكلمة واحدة، ولكن مريم ذهبت إلى العروس ومعها ابنها الطفل يسوع، فمدت الأخيرة يدها نحو السيد المسيح، وجذبتة نحوها، وأخذته بين ذراعيها، واحتضنته بقوة وقبلته، وانحنى فوقه وحركت جسدها نحو الأمام ونحو الخلف، وعلى الفور انحلت عقدة لسانها، وانفتحت أذناها (٧٣). ونقرأ في رواية مسيحية أن الإمبراطور الروماني تيباريوس قد أصابه مرض لذا اخذ في البحث بشكل جاد على قطعة قماش لامرأة تدعى فيرونیکا قيل إنها مسحت وجه المسيح، وطبقاً للأسطورة المسيحية انطبعت صورة وجهه على قطعة القماش، وقد بحث أتباع الإمبراطور عن هذه القطعة حتى عثروا على فيرونیکا: "ثم إنهم بحثوا بتيقظ كبير للحصول على صورة الرب المسيح، وقد وجدوا امرأة اسمها فيرونیکا لديها صورة الرب. ثم إن الإمبراطور تيباريوس قال لفيلوشيان: كيف حفظتها؟ فأجابته: لقد وضعتها في قطعة قماش ذهبي، ولفتها في شال، فقال الإمبراطور تيباريوس: اجلبها لي، وانشرها أمام وجهي، حتى أرى إلى الأرض، واطوي ركبتي، علني أتمكن من عبادتها على الأرض. ثم ان فيلوشيان نشر شاله مع قطعة القماش الذهبية التي عليها انطبعت صورة الرب، ورآها الإمبراطور تيباريوس، وعلى الفور تعبد صورة الرب بقلب صاف، ونظف جسده (بها) وأصبح مثل جسد طفل صغير، وتم شفاء جميع العميان والمجذومين، والعرجان، والبكم والصم، والمصابين بمختلف أنواع الأمراض، الذين كانوا موجودين هناك" (٧٤).

وقد عد الصليب في الديانة المسيحية سبباً في الشفاء، فالمؤرخ السرياني البطريك ميخائيل السرياني الكبير في تاريخه ينقل أن هيلانة أم الإمبراطور قسطنطين توجهت إلى القدس وتمكنت من العثور على ثلاث صلبان، فلم تتمكن من تمييز الصليب الذي صلب عليه المسيح، من الصلبان التي صلب عليها لصين، فجاء الأسقف بامرأة تحتضر، فوضع عليها صليبي اللصين فلم تتحرك، ولما وضع الصليب العائد للسيد المسيح نهضت (٧٥). وهذا وكانت لعظام القديسين المسيحيين والتراب المدفونين فيه دوراً شافئاً كما نقرأ في مصادرنا، إذ نقرأ في رواية مسيحية عن ملك هندي يدعى ميسدايوس قد أصيب أحد أبناءه بمرض من قبل الشيطان، وما من أحد أمكنه شفاؤه، وشرع الملك يفكر ويقول: "إنني سوف اذهب، وافتح الضريح (الخاص

الهوامش:

- (١) عاموس ، ٤: ١٠.
- (٢) تكوين ، ٢٠: ١٨.
- (٣) علي الشوك، الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة، (لندن: دار اللام، ١٩٨٧)، ص ٢٢٧.
- (٤) العدد، ١٢: ١-١٠.
- (٥) انظر النص الكامل للرواية في: الملوك الثاني، ٦: ١٤-١٨.
- (٦) أخبار الأيام الأول، ٢١: ٧-١٤.
- (٧) غيزا فيرم، النصوص الكاملة لمخطوطات البحر الميت، ترجمة: سهيل زكار، (دمشق: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ص ٤٤٢.
- (٨) المصدر نفسه، ص ٥٤١.
- (٩) أحمد أيش، التلمود: كتاب اليهود المقدس، (دمشق: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، ص ١٦٨.
- (١٠) المصدر نفسه، ص ١٧٠.
- (١١) المصدر نفسه، ص ١٩٢.
- (١٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.
- (١٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.
- (١٤) مزامير، ٧٨: ٥٠.
- (١٥) بروس بارتون وآخرون، التفسير التطبيقي للكتاب المقدس: ترجمة: شركة ماستر ميديا، (القاهرة: مطبعة شركة ماستر ميديا، ١٩٩٨)، ص ١٩٨١.
- (١٦) سامي سعيد الأحمد، الأصول الأولى لأفكار الشر والشيطان، (بغداد: مطبعة جامعة بغداد، ١٩٧٠)، ص ٥٤.
- (١٧) أيوب، ٢: ٧.
- (١٨) فيرم، النصوص الكاملة، ص ٢٥١.
- (١٩) الأحمد، الأصول الأولى، ص ٧٤.
- (٢٠) متى، ٩: ٣٢-٣٣.
- (٢١) متى، ١٢: ٤٣-٤٥؛ لوقا، ١١: ٢٤-٢٦.
- (٢٢) بارتون، التفسير التطبيقي، ص ١٩٩٦.
- (٢٣) خروج، ٩: ٨-١١.
- (٢٤) إنجيل الطفولة لتوما، ٥: ١-٢.
- (٢٥) أعمال الرسول يوحنا: ٩.
- (٢٦) رياض عبد الرحمن الدوري، وعلي حسين فرج العامري، "الساحرات في العراق القديم والتوراة والتلمود"، مجلة سومر، م: ٥٣، لسنة: ٢٠٠٦، ص ١٦٢.
- (٢٧) تكوين، ٢٠: ١٤-١٧.
- (٢٨) الملوك الثاني، ٢٠: ١-٥؛ أخبار الأيام الثاني، ٣٢: ٢٤؛ اشعيا، ٣٨: ١-٤.
- (٢٩) محمد عمر حمادة، تاريخ الصابئة المندائيين، (دمشق: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٢)، ص ٥٢.
- (٣٠) العدد، ١٦: ٤١-٤٨.
- (٣١) الملوك الثاني، ٥: ١١.
- (٣٢) فيرم، النصوص الكاملة، ص ٥٠٣-٥٠٤؛ انظر أيضاً: الشوك، الأساطير، ص ١٣٣-١٣٤.
- (٣٣) متى، ٢٣: ٢٤.
- (٣٤) مرقس، ٥: ٢٥-٣٠؛ لوقا، ٨: ٤٣-٤٦؛ إنجيل نيقاديموس، ٧: ١.
- (٣٥) إنجيل الطفولة العربي: ١٤.
- (٣٦) بارتون وآخرون، التفسير التطبيقي، ص ١٩٨١.
- (٣٧) مرقس، ٣: ١٠.
- (٣٨) متى، ٨: ٣-١؛ مرقس، ١: ٤٠؛ لوقا، ٥: ١٢-١٣.
- (٣٩) متى، ٨: ١٤-١٥؛ مرقس، ١: ٢٩-٣١.
- (٤٠) متى، ٩: ٢٧-٣٠؛ انظر رواية مشابهة في: متى، ٢٠: ٢٩-٣٤؛ انظر كذلك رواية مشابهة في: إنجيل نيقاديموس، ٦: ٢.
- (٤١) مرقس، ٧: ٣١-٣٥.

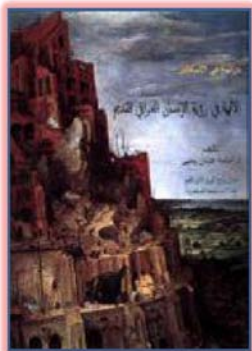
بالقدیس توما) وأخذ واحدة من عظام رسول الرب وأعلقها على ابني، وهو سوف يبرأ، ولكن عندما كان ميسدايوس يفكر حول هذا، ظهر له الرسول توما، وقال له: إنك لم تؤمن بالإنسان الحي (السيد المسيح)، فهل ستؤمن بالميت؟ ومع ذلك لا تخف، لأن مولاي يسوع المسيح عنده رحمة نحوك، وشفقة عليك من خلال صلاحه. وذهب (ميسدايوس) وفتح الضريح، ولكنه لم يجد الرسول هناك، لأن واحد من الأخوان كان قد سرقه وأخذه إلى بلاد الرافدين، غير أن ميسدايوس أخذ بعض التراب من المكان الذي تمددت فيه عظام الرسول.. وعندما علق التراب على أبنه أصبح الغلام سليماً^(٧٦). وفي الديانة المسيحية كان للزيت دوراً مهماً في تحقيق الشفاء، إذ تقوم العقيدة المسيحية على مجموعة من مبادئ تعرف بالأسرار السبعة منها سر مسح المرضى، وهو طقس كنسي يقوم أثناءه الكاهن بمسح المريض بزيت مقدس فيشفى المريض من أمراضه الروحية والجسدية^(٧٧).

خاتمة:

إن الدراسة الأنفة الذكر تهدف بشكل رئيس إلى تبيان العلاقة الوثيقة بين السحر والطب في الحضارات القديمة، ومن خلال دراستنا للوثائق اليهودية والمسيحية المبكرة يتضح منها ما يلي:

- لقد كان للسحر دور كبير في الشفاء، ويبدو إن السبب في ذلك يكمن في اعتقاد الكثير من الأقدمين ومنهم العبريين القدامى إن مسببات المرض متعددة وتنسب بشكل رئيس إلى قوى ما فوق الطبيعة، لذا لا بد من مجابته بنفس الأسلوب من العلاج.
- لقد اختلفت طرق العلاج السحري بالنسبة للأقدمين، وبلا شك كانت الصلاة جزء من هذا العلاج، فالصلاة كما رأينا تمثل تواصل سحري بين المريض المذنب والله من أجل تخليص الأول من المرض.
- لقد كان للطبيب الساحر مكانة جيدة في المجتمع، ومن ثم نُظر إليه كإنسان ذا قابليات خارقة تمكنه من التخلص من المرض لاسيما ذلك الذي يسببه الشياطين وقوى المرض الشريرة.
- لقد تنوعت الطقوس السحرية التي مورست من قبل السحرة، وقد أمكن تمييز أربعة أنواع منها، وبلا شك كانت طقوس قد مورست في فلسطين قديماً حورت بشكل أو بآخر في الكتابات اليهودية والمسيحية لكي تتناسب مع التوجهات الدينية لاسيما بالنسبة للأخيرة.
- فضلاً عن الطقوس السحرية كانت هناك وسائل أخرى للعلاج عن طريق بعض النباتات السحرية ذات القابليات العلاجية التي قد توازي ما يقوم به الطبيب الساحر وإن تفوقت عليها في بعض الأحيان، أو بعض الأحجار التي اعتقد القدماء بقدسيته، والماء ذا القدرة على الشفاء بشكل فعال حتى تحول طقس التعميد إلى طقس شفائي أيضاً.

من مؤلفات الدكتور أسامث عدنان بحبي:



الآلهة في رؤية الإنسان العراقي القديم

دار الصداقة للنشر الإلكتروني

فلسطين ٢٠١٠

عدد الصفحات (٢٩٦)

إن دراسة تاريخ الحضارة من الموضوعات المهمة التي طالما شغلت أذهان الباحثين في عصور مختلفة. وموضوع الحضارة نمط من الدراسة التي تحتاج إلى دقة وانتباه الباحثين لأنها تحتاج إلى إعادة تقييم حدث ما وتفسيره وفق منطلقات وأفكار كل شعب من الشعوب لاسيما القديمة منها التي لم نعد نعرفها إلا من خلال ما تركته لنا من مادة خام يعوزها التحليل والتفسير. إن دارس تاريخ الحضارة لابد له من أن يبحث في تراكمات الخبرات البشرية التي مضت ويحاول إعادة الحياة لها مجدداً فهو يعمل من أجل الحضارة فقط، أي بتعبير أدق هو يدرس التاريخ للتاريخ. هذا وإن مكونات الحضارة متعددة وإن باحثي شؤون الحضارات يتناولون في دراساتهم كل ما يتعلق بالشؤون السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية للحضارات. ومن هذا المنطلق اختار الباحث دراسة جانب مهم من جوانب الحضارة القديمة في وادي الرافدين وهي دراسة الجانب الديني.

إن دراسة المعتقدات الدينية لدى أي شعب أو حضارة قديمة أو حديثة أو حتى معاصرة إحدى الأسس المهمة في كشف النقاب عن تنظيم تلك الحضارة. فالمعتقد الديني هو الذي يبرر غور الحضارات ويوضح طبيعتها ومنهجها وسلوكها ولا نبالغ إن قلنا أن المعتقد الديني هو أساس الحضارة وجوهرها. ومن هنا ارتأى الباحث أن يتناول بحثاً هو: "الآلهة في رؤية الإنسان العراقي القديم: دراسة في الأساطير" ليكون بداية التوجه إلى معرفة خصائص الفكر السومري- البابلي وحيثياته. إن هذه الدراسة هي مجرد محاولة أولى للتوغل في أعماق الفكر البابلي لكشف تراث زاخر ومهم من أجل معرفة الكيفية والطبيعة المنهجية التي يفكر فيها البابلي إزاء الخالق. تكمن أهمية الموضوع في كونه يدرس جانب مهم من جوانب العقيدة البابلية إلا وهو الخليفة والتنظيم الكوني وحكم الآلهة الذي عبر عنه البابلي بجملة ملاحم وأساطير. أي هو بتعبير آخر محاولة لتحليل أفكار السومريين والبابليين التي كانوا من خلالها يرون الخالق.

- (٤٢) مرقس، ٨: ٢٢-٢٥.
 (٤٣) لوقا، ١٣: ١٠-١٣.
 (٤٤) إنجيل الطفولة لتوما، ١٠: ٢-٢١.
 (٤٥) أعمال الرسل، ٣: ٨-١.
 (٤٦) متى، ٩: ٢٢-٢٠.
 (٤٧) إنجيل نيقاديموس، ٢٠: ١.
 (٤٨) متى، ٨: ١٣-٥.
 (٤٩) يوحنا، ٤: ٤٦-٥٣.
 (٥٠) متى، ٩: ١-٧؛ مرقس، ٢: ٢٣-١٢؛ لوقا، ٦: ٦-١٠؛ انظر رواية مشابهة في: يوحنا، ٥: ٥-٩؛ وكذلك انظر رواية أخرى في: إنجيل نيقاديموس، ٦: ١.
 (٥١) مرقس، ٣: ٥-١.
 (٥٢) مرقس، ١٠: ٤٦-٥٢؛ لوقا، ١٨: ٣٥-٤٣.
 (٥٣) بردية ايفرتون، رقم: ٢.
 (٥٤) مخطوط برلين، رقم: ٨٥٠٢.
 (٥٥) جوزيف كامبل، البطل بألف وجه، ترجمة: حسن صقر، (دمشق: دار الكلمة، ٢٠٠٣)، ص ١٢٨.
 (٥٦) متى، ١٧: ١٤-١٨؛ مرقس، ٩: ١٤-٢٧؛ لوقا، ٩: ٣٧-٤٢.
 (٥٧) مرقس، ١: ٢١-٢٦؛ لوقا، ٤: ٣١-٣٥.
 (٥٨) لوقا، ٤: ٣٨-٣٩.
 (٥٩) متى، ٨: ٢٨-٣٢؛ مرقس، ٥: ١-١٣؛ لوقا، ٨: ٢٦-٣٣.
 (٦٠) سهيل زكار، الأنجيل: النصوص الكاملة (تحرير)، (دمشق: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)، ص ١٠٢.
 (٦١) الشوك، الأساطير، ص ٢٠٦؛ ناجح المعموري، تأويل النص التوراتي: أسطورة نبات الفلاح وعقائد الانبعاث الكنعاني، (بغداد: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٨)، ص ٢٩.
 (٦٢) زكار، الأنجيل، ص ١٠٢.
 (٦٣) الأحمد، الأصول الأولى، ص ١٠٣.
 (٦٤) انظر النص الكامل للرواية في: الملوك الثاني، ٥: ١-١٤.
 (٦٥) يوحنا، ٥: ١-٤.
 (٦٦) إنجيل الطفولة العربي، ١٧.
 (٦٧) إنجيل الطفولة العربي، ٢٧.
 (٦٨) أعمال القديس توما، ٥١.
 (٦٩) إنقاذ فينديكتا: ٣٥.
 (٧٠) العدد، ٢١: ٨-٩.
 (٧١) إنجيل جيمس، ٢٠: ١-٤.
 (٧٢) إنجيل متى المزيف: ١٣.
 (٧٣) إنجيل الطفولة العربي: ١٥.
 (٧٤) إنقاذ فينديكتا: ٣٢-٣٣.
 (٧٥) زكار، الأنجيل، ص ٩٩.
 (٧٦) أعمال القديس توما: ١٧٠.
 (٧٧) أبو رحمة، الإسلام والدين المصري الق محمد أبو رحمة، الإسلام والدين المصري القديم: دراسة مقارنة بين الدين القديم والأديان السماوية، (القاهرة: حاي للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥)، ص ١٠٠.

مقدمة

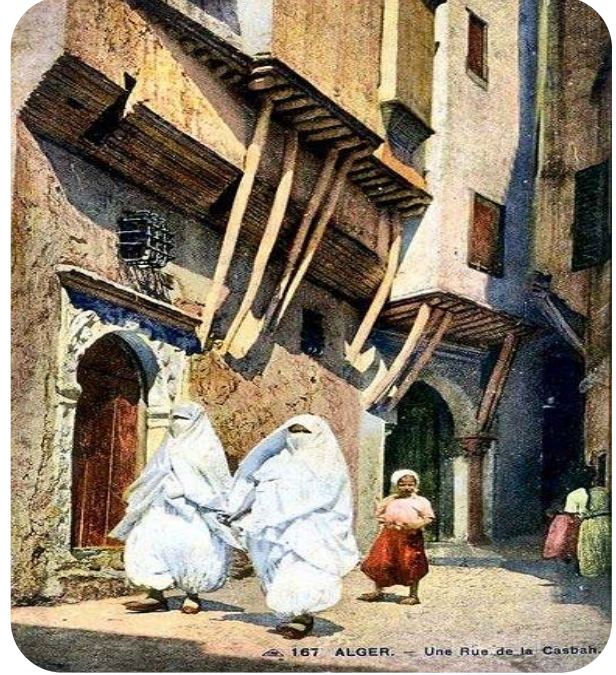
أدرك المستعمر الفرنسي منذ أن وطئت أقدامه أرض الجزائر خطورة الرسالة التي تؤذيها المساجد والكتاتيب والزوايا في المحافظة على شخصية الأمة ، فلم تكن هذه المراكز قاصرة على أداء الشعائر التعبدية فحسب ، بل كانت أيضاً محاضر للتربية والتعليم وإعداد الرجال المصلحين ، لذلك صبت فرنسا غضبها عليها بشدة ، فعمدت على إخماد جذوة العلوم والمعارف تحت أنقاض المساجد والكتاتيب والزوايا التي دُمّرت ، فلم يبق منها سوى حجرات ضئيلة في بعض الكتاتيب ، دفعتها العقيدة الدينية ، فحافظت على لغة القرآن ومبادئ الدين الحنيف في تعليم بسيط وأساليب بدائية.

الجدير بالذكر ؛ أن بعض الطرق الصوفية قامت بدور إيجابي منذ بداية الاحتلال الفرنسي للجزائر ، فقد ساهمت بعض زواياها في نشر الثقافة العربية الإسلامية ، كما قام كثير من رجالها بالتصدي للاستعمار والاستبسال في محاربته ، وكانت الطريقة الرحمانية من أكثر الطرق التي تحارب البدع والخرافات وغير ذلك من أعمال الجاهلية الأولى ، والتي كانت سبباً في إطالة ليل الاستعمار المظلم في البلاد من جهة ، وتفرق صفوف الأمة وضلالها في الدين والدنيا من جهة أخرى ^(١) ، هذا بجانب الثورات المتتالية التي خاضها الشعب الجزائري ضد الاحتلال الفرنسي مما أدى إلى فقدان الأمة لزهرة علمائها في ميدان الجهاد ، بالإضافة إلى هجرة كثير من المستنيرين حملة الثقافة العربية الإسلامية إلى المشرق العربي ، وإلى البلاد الإسلامية الأخرى ، يتحنون الفرص للرجوع إلى الوطن وتطهيره من المستعمر الأجنبي ، مما أدى إلى انتشار الجهل وتقشي الأمية بين أفراد الأمة ، وأثر سلباً على الحياة الفكرية في تلك الفترة الزمنية. ^(٢)

ومع إطلالة القرن العشرين بدأت الجزائر تعيش حركة فكرية شبه متواصلة مع الأقطار الإسلامية الأخرى ، سواء عن طريق الطلبة الذين اُتبعوا للدراسة في جامع الزيتونة والأزهر والجامعات الإسلامية الأخرى ، أو عن طريق الدعوات الإصلاحية التي قامت في البلاد الإسلامية. وشارك الطلبة المثقفون بعد عودتهم إلى الوطن بجهود عظيمة للنهوض بالحياة الفكرية والدينية ، وقاموا ببناء المدارس في مختلف أنحاء الوطن ، وأصدروا الصحف والجرائد ، فأصلحو العقائد وصححو المفاهيم ، وأحيوا الشعلة التي أخمدها الاستعمار في نفوس الأمة.

وقد ظهرت في الجزائر خلال تلك الفترة صحافة وطنية عربية ، ساهمت مساهمة فعالة في بعث النهضة الفكرية والإصلاحية الحديثة وعالجت في صفحاتها كثيراً من الموضوعات الحساسة منها الدعوة إلى تعليم الأهالي رجالاً ونساءً ، وفتح المدارس العربية لأبناء المسلمين والتنديد بسياسة المستعمرين ، ومقاومة الانحطاط الأخلاقي والبدع والخرافات ، وبرز كتاب شاركوا بمقالاتهم وتحليلاتهم في تشخيص الداء الذي ألم بالأمة ^(٣) . وتم افتتاح العديد من المدارس للتدريس ونشر العلم ، واهتم الشيوخ بالتقرب من طبقة المثقفين التقليديين ، وتشجيعهم على القيام بمهمتهم كقائمة الدروس في المساجد والزوايا والاهتمام بالتأليف ونشر الكتب العلمية وكتب التراث مما كان له أثر هام على الحياة الفكرية في الجزائر. ^(٤)

دور زعماء الإصلاح تجاه المرأة في الجزائر في العصر الحديث



د. إيمان محمد علي نونو

دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر

إدارة ضمان الجودة للتعليم

الجيزة - جمهورية مصر العربية

mnnounou@yahoo.com

الاستشهاد المرجعي بال مقال :

إيمان محمد علي نونو ، دور زعماء الإصلاح تجاه المرأة في الجزائر في العصر الحديث - دورية كان التاريخية - العدد الثاني عشر ؛ يونيو ٢٠١١ ص ٩٨ - ١٠٠ .

(www.historicalkan.co.nr)



في عصر ابن باديس لم يكن يشجع تعليم البنات ولم يكن يتيح لها فرص التثقيف التي تؤهلها لوظيفتها الاجتماعية التي تنتظرها، بل كثيراً ما كانت الفرص التعليمية المتاحة خاصة بالبنين ومقصورة عليهم في أغلب الحالات. وأقلق هذا الأمر ابن باديس كثيراً، لذلك أبدى اهتمامه بموضوع تعليم المرأة، لأنها شقيقة الرجل وتشكل نصف المجتمع، وهي الركن الركيز الذي يقوم عليه بناء الأسرة، فإهمال تربيتها وتركها جاهلة هو هدم لهذا الركن، وتقكيك لبنية الأسرة، وإضعاف لقدرتها على الاضطلاع بمسؤوليتها التربوية والاجتماعية.^(٩) وكانت المرأة قبل الإصلاح طاقة معطلة باسم الدين، مكبلة بالقيود والأمية والجهالة، فأولت جمعية علماء المسلمين الجزائريين اهتماماً بالغاً بالمرأة، لتحل مكانتها في المجتمع إلى جانب أخيها الرجل، وألقى ابن باديس خطاباً في حفل بمناسبة المولد النبوي الشريف في إحدى المدارس التي وجد فيها جمع غفير من النساء والفتيات، ووجه كلمته لهن وقال: "إن المجتمع كالتاثر، لا يطير إلا بجناحين والمجتمع لا ينهض إلا بالجنسين هما" الرجل والمرأة، "وفي نفس العام قام ابن باديس بمراسلة مديرة مدرسة بدمشق تابعة للجمعية، وأبدى رغبته في إرسال فوج من الطالبات إلى سورية ليكملن تعليمهن بعد دراستهن الابتدائية في الجزائر."^(١٠)

وتستنتج الباحثة مما يلي أن الفتيات في تلك الفترة دراستهن كانت مقصورة على المرحلة الابتدائية، وفي الكتابات والزوايا فقط، وبعد تلك المرحلة تتأهل الفتاة للزواج أو الركود في المنزل دون أدنى مشاركة عملية وعلمية تؤهلها للقيام بواجباتها الحياتية والمجتمعية. وكرس ابن باديس جهوده للوقوف بجانب المرأة التي حاولت الآراء المتطرفة من سلخ مقوماتها وتجريدها من خصوصياتها، ونبه العلماء وأولياء أمور البنات إلى أهمية التعليم للفتاة، ضمن الإطار الحضاري الإسلامي، لأن البنات المتعلمة تستطيع أن تبني أسرة منسجمة ومتناسكة، كما تستطيع أن تصون نفسها وتحفظ كرامتها، وتضطلع بوظيفتها التربوية داخل الأسرة وفي المجتمع اضطلاعاً كاملاً.^(١١) ووضح ابن باديس في رده على دعاة تحرير المرأة "بأن التحرير الحقيقي الذي يجب أن نسعى إليه هو تحريرها من الجهل فقال "إذا أردتم إصلاحها الحقيقي فارفعوا حجاب الجهل عن عقلها قبل أن ترفعوا حجاب الستر عن وجهها فإن حجاب الجهل هو الذي آخرها وظلمها."^(١٢) وكل المفكرين الإصلاحيين اهتموا بنفس القضايا والتي تمثلت أساساً في التعليم، اللغة، المرأة، والأسرة، مما يدل على أهمية مؤسسات التربية التعليمية والعائلية في تحقيق الإصلاح.^(١٣)

واهتم الشيخ ابن باديس بتعليم المرأة الجزائرية اهتماماً بالغاً وخاصاً، لأنه يرى أن دور المرأة المتعلمة المتدينة مهم للغاية في تنشئة جيل مجاهد يحمل تبعات العقيدة ويضحي في سبيلها، كما رأى أن جهل الأم من أهم أسباب الهزيمة التي حاقت بمجتمعاتنا الإسلامية ويقول في ذلك "إن البيت هو المدرسة الأولى والمصنع الأول لتكوين الرجال، وتدين الأم هو أساس حفظ الدين والخلق. والحق ابن باديس القول بالعمل عندما تأسست جمعية التربية والتعليم، وحرص ابن باديس كل الحرص على أن يكون تعليم البنات مجانياً، وذلك تشجيعاً لهن على طلب العلم، والاعتراف من مناهله.^(١٤) إن ما وصلت إليه أوضاع الأمة الجزائرية من تدهور وتردي في ظل الاستعمار الفرنسي الغاشم، لم يترك للإمام عبد الحميد بن باديس من خيار سوى الانطلاق في دعوته للعلم للمرأة والرجل على حد سواء.

ولعل مرسوم ١٣ فبراير ١٨٨٣ الخاص بتنظيم أمور التعليم في الجزائر والذي جعله المستعمر فرنسياً محضاً قد شمل كل جوانب التعليم، وبالتالي كان هذا القانون وراء إنشاء نوعين من المدارس الأولى خاص بأبناء المعمرين والثاني بأبناء الجزائريين وكلاهما يتلقى تعليمًا بالفرنسية، مما جعل المثقفين والسيوخ والعلماء يبذلون اهتماماً باللغة العربية والهوية الجزائرية، ويتمسكون بالوجود المادي والمعنوي للشعب الجزائري وخاصة بعد أن تعرض رجال الإصلاح وسيوخ الزوايا للتضييق والمراقبة والنفي والقمع^(٥). تلك العوامل ساعدت على قيام الحركة الفكرية الإصلاحية في الجزائر في الفترة التي ظهر فيها الشيخ عبد الحميد ابن باديس^(٦) والتي توضح لنا طبيعة الوسط الثقافي والفكري الذي تربى وترعرع فيه ابن باديس.

لقد رأى عبد الحميد بن باديس أن العلم هو سلاح لمقاومة المعتدي وطرده من أرض الجزائر لذلك اهتم به اهتماماً عظيماً وأولاه كل غايته ووقته وملكاته حتى وصفه المؤرخون بأنه "هو الذي ينشئ المدارس والمعاهد في طول البلاد وعرضها، ثم هو الذي يمضي يومه كاملاً في حلقة الدرس يفتح الدروس بعد صلاة الفجر حتى الظهر ثم بعد صلاة المغرب إلى صلاة العشاء، وإذا خرج من الدرس ذهب رأساً إلى إدارة جريدته (الشهاب) يكتب ويراسل ويحجب على الرسائل فيقضي موهناً من الليل حتى إذا نودي لصلاة الصبح كان في الصف الأول"^(٧). وقام الشيخ ابن باديس بتأسيس العديد من الجرائد والصحف لنشر مبادئه ومشروعه الفكري الإصلاحية، ولكن السلطات الفرنسية قامت بمحاربته وتنبهت لمشروعه الإصلاحية وتطلعاته الثورية، كما إنها خشيت من انتشار الوعي الثقافي والإسلامي، فعملت المدارس وراقبت العلماء مراقبة دقيقة وزجت في السجون من يخالف تصريحاتها وأوامرها.^(٨)



ولم يبال الشيخ ابن باديس بل اهتم أهمية كبيرة بالتعليم والمعرفة، ودعا الناس إلى تلقينها للناس باعتبارها مادة التربية، وأداة التثقيف والتهديب، وهي المعرفة التي ترسخ الإيمان وتعصم الاعتقادات من الانحراف، والأخلاق من الفساد والفكر من الضلال، وتقيد الإنسان في حياته الدينية والدينية، والاتجاه الذي كان سائراً

الهوامش

- (١) توفيق أحمد المدني: حياة كفاح (مع ركاب الثورة التحريرية) ج ٣ ، الشركة الوطنية للنشر ، الجزائر ، ١٩٨٢ ، ص ص ١٢-٣٢.
- (٢) صالح خرفي: الجزائر والإصالة الثورية ، الشركة الوطنية للنشر ، الجزائر ، ١٩٧٧ ، ص ص ٥٣-٦٠. للمزيد من المراجع أنظر: عمار هلال: أبحاث ودراسات في تاريخ الجزائر المعاصرة " ١٨٣٠. ١٩٦٢ ، الجزائر ، ١٩٩٥.
- (٣) عبد الله حمادي: الحركة الطلابية الجزائرية (١٨٧١- ١٩٦٢) ط ٢ الجزائر ، ١٩٩٥ ، ص ٢١-٤٢.
- (٤) بسام العسلي: عبد الحميد بن باديس وبناء قاعدة الثورة الجزائرية ، دار النفائس ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ص ص ٧٥-٨٨.
- (٥) بسام العسلي: المرجع السابق ، ص ص ٨٦-٨٩.
- (٦) عبد الحميد بن باديس: ولد عام ١٨٨٩ بمدينة قسنطينة ، ونشأ في أسرة كريمة ذات عراقة مشهورة بالعلم والأدب ، وحفظ القرآن وهو في الثالثة عشر من عمره وتعلم اللغة العربية والعلوم الإسلامية ثم سافر إلى تونس والتحق بجامعة الزيتونة وحصل على شهادة التطويب ثم عاد إلى الجزائر يحمل مشروعاً إصلاحياً طموحاً على أساس تصحيح عقائد الناس وأعمالهم ، والاهتمام بالتعليم وأسس جمعية العلماء المسلمين بالجزائر ويعتبر رائد الحركة الإصلاحية الجزائرية.
- (٧) محمد فتحي عثمان: عبد الحميد بن باديس: رائد الحركة الإسلامية في الجزائر المعاصرة ، دار العلم ، الكويت ، ١٩٨٧ ، ص ص ٦٦-٩١ للمزيد من المعلومات عن الحركة الثقافية في شمال أفريقيا انظر المرجع التالي: أنور الجندي: الفكر والثقافة المعاصرة في شمال أفريقيا ، الدار القومية ، القاهرة ، ١٩٨٦.
- (٨) محمود قاسم: عبد الحميد بن باديس: رائد الحركة الإسلامية في الجزائر المعاصرة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، ص ص ٢٢-٣١.
- (٩) محمود قاسم: المرجع السابق ، ص ص ٣٣-٣٧.
- (١٠) عمار الطالبي: ابن باديس حياته وآثاره ، الجزائر ، ١٩٦٦ ، ص ص ٥٢-٦٦.
- (١١) محمد فتحي عثمان ، مرجع سابق ، ص ص ٧٣-٨٦.
- (١٢) المرجع السابق ، ص ص ٦٥-٦٧.
- (١٣) حسن حنفي: كبوة الإصلاح ، نموذج مصر ضمن الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر ، الرباط ، ١٩٨٣ ، ص ص ٧٠-٨٥.
- (١٤) بسام العسلي : مرجع سابق ، ص ص ٨٦-٩٣.
- (١٥) عمار الطالبي: المرجع السابق ، ص ص ٧١-٨٣.

واتخذ ابن باديس من الجامع الأخضر معهداً لنشاطه العلمي والتعليمي والتربوي ، معتقداً بأن العلم هو وحده الإمام المتبع في الحياة ، في الأقوال والأفعال والمعتقدات ، ورغم الجهود الفردية التي كان يقوم بها ابن باديس في تلك الفترة ، إلا أنه كان يؤمن بوجود العمل الجماعي ، وإنشاء حركة منظمة تتولى انتشار هذه الأمة من وهدة الجهل والتنصير والفرنسة. وتعددت نداءات ابن باديس لجمع الطاقات وتوحيد الصفوف وتكاتف الجهود لتحرير الفكر من الجمود وتوجيهه إلى التطور والإصلاح متماشياً مع روح ومتطلبات العصر في إطار الدين الإسلامي.^(١٥)

وترى الباحثة أن النظام الاستعماري الفرنسي قام على التجهيل ، والقضاء التام على الثقافة واللغة العربية ، وبالتالي على شخصية الجزائري الوطنية وقام بهدم المؤسسات الثقافية والتنكيل برجالها ، وأصبح التعليم العربي تعليماً تقليدياً يقتصر على حفظ القرآن الكريم من غير فهم أو وعي ، وحالت فرنسا بين العلماء والتدريس في المساجد وقامت بطردهم ونفيهم وسجنهم ، وبهذا حرمت أبناء الجزائر من مصادر تحصيل المعرفة ، كل ذلك تنفيذاً لسياستها في ضرب الحركة العلمية والثقافية في الجزائر وإحلال سياسة التجهيل والتخلف مكانها ، وحرمت البلاد من كل الروافد العلمية التي كانت تغذيها وبهذا ألحقت بها وبالشعب الجزائري أضراراً بالغة ، وجعلت ثقافة الشعب ولغته غير قادرة على مسايرة التقدم العلمي ، وألحقت فرنسا محلها الثقافة الفرنسية واللغة الفرنسية حتى تقضي على الهوية الوطنية للشعب الجزائري.

خاتمة

وظلت أحوال المرأة في الجزائر أسوأ حظاً من جيرانها ، وانشغل الجميع الرجال والنساء بقضية تحرير الوطن والحركة الوطنية المسلحة بعد أن وقفت الدولة الفرنسية حائلاً لمعاني الحرية بشكل عام وحرية المرأة بشكل خاص ، وحتى لا يتداول مفهوم الحرية وينعكس على سياستها الاستعمارية ، هاجمت فرنسا تعليم المرأة واتبعت أساليب التضييق والتشديد على التعليم باعتبارها من المقومات الأساسية للشعب الجزائري. ونالت المرأة في الجزائر قسطاً بسيطاً من التعليم في محيط الأسرة وليس أكثر من ذلك ، وانشغلت بقضيتها الكبرى وهي تحرير الجزائر "الأم الكبرى" لأبناء شعبها وتضامنت مع الرجل من أجل إنقاذ الجزائر من براثن الاستعمار الفرنسي.

مقدمة

لقد أقدمت الإدارة الاستعمارية الفرنسية على عدة تجارب نووية في الصحراء الجزائرية ، وقد تم من خلالها استخدام مجموعة من أسرى مجاهدي جبهة التحرير الوطني ، ومجموعة من المدنيين القاطنين بالمنطقة إجراء هذا التفجير ، ومن خلال تحديد عناصر وحيثيات هذه التجارب النووية التي قامت بها فرنسا في الجزائر ، ما هو التكييف القانوني لهذه الأفعال على ضوء القانون الدولي؟ وحتى يتسنى لنا الاجابة عن هذه الإشكالية ، سنبحث عن القوانين الدولية التي حرمت انتهاك تراب دولة ضد دولة أخرى ، وضد الشعوب الضعيفة. ومن الموثيق الدولية التي عالجت هذه القضايا ، هيئة الأمم المتحدة ، ومحكمة العدل الدولية ، ومن بين هذه الموثيق نستعرض بعضاً من المواد المتعلقة بهذا الموضوع الخاصة بتهديد السلم في العالم سواء بالنسبة للاستعمار أو النزاعات الإقليمية.

ميثاق الأمم المتحدة

مواد الميثاق المتعلقة باستعمال القوة: المادة (٢) فقرة (٤): "يمتنع جميع أعضاء الهيئة في علاقاتهم الدولية عن التهديد باستعمال القوة ، أو استخدامها ضد سلامة الأراضي ، أو الاستقلال السياسي لأية دولة ، أو على وجه آخر لا يتفق ومقاصد الأمم المتحدة".
المادة (٣٩): [يقرر مجلس الأمن ما إذا كان قد وقع تهديد للسلم ، أو إخلال به ، أو كان ما وقع عملاً من أعماله العدوان ، ويقدم في ذلك توصياته ، أو يقرر ما يجب اتخاذه من التدابير طبقاً لأحكام المادتين (٤١) و(٤٢) ، لحفظ السلم والأمن الدولي وإعادته إلى نصابه].^(١)
المادة (٤١): [لمجلس الأمن أن يقرر ما يجب اتخاذه من التدابير التي تتطلب استخدام القوات المسلحة لتنفيذ قراراته. وله أن يطلب من أعضاء الأمم المتحدة تطبيق هذه التدابير ، ويجوز أن يكون من بينها وقف الصلات الاقتصادية ، والمواصلات الحديدية ، والبحرية ، والجوية ، والبريدية ، والبرقية ، واللاسلكية ، وغيرها من وسائل المواصلات وفقاً جزئياً أو كلياً وقطع العلاقات الدبلوماسية].

المادة (٤٢): [إذا رأى مجلس الأمن أن التدابير المنصوص عليها في المادة (٤١) لا تفي بالغرض ، أو ثبت أنها لم تقف به ، جاز له أن يتخذ بطريق القوات الجوية والبحرية والبرية من الأعمال ما يلزم لحفظ السلم والأمن الدولي ، أو لإعادته إلى نصابه ، ويجوز تناول هذه الأعمال المظاهرات والحصار والعمليات الأخرى بطريق القوات الجوية ، أو البحرية ، أو البرية التابعة لأعضاء الأمم المتحدة].

المادة (٥١): [ليس هذا الميثاق ما يضعف أو ينقص الحق الطبيعي للدول فرادى أو جماعات ، في الدفاع عن أنفسهم إذا اعتدت قوة مسلحة على أحد أعضاء الأمم المتحدة ، وذلك إلى أن يتخذ مجلس الأمن التدابير اللازمة لحفظ السلم والأمن الدولي. والتدابير التي اتخذها الأعضاء استعمالاً لحق الدفاع عن النفس تبلغ إلى المجلس فوراً. ولا تؤثر تلك التدابير بأي حال فيما للمجلس بمقتضى



ميثاق الأمم المتحدة واستعمال القوة



بوترعة علي

الجامعة الإفريقية، أحمد دراية
أدرار - الجمهورية الجزائرية



alibouteraprof@yahoo.fr

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

بوترعة علي ، ميثاق الأمم المتحدة واستعمال القوة.-
دورية كان التاريخية.- العدد الثاني عشر ؛ يونيو ٢٠١١.
ص ١٠١ - ١٠٥.

(www.historicalkan.co.nr)



وبالتالي يمكن له أن يقدم توصياته أو يقرر ما يجب اتخاذه من التدابير التي لا تتطلب استخدام القوات المسلحة.^(٣)

كما يجوز له أن يطلب من الأعضاء قطع العلاقات الدبلوماسية والاقتصادية وغيرها مع الطرف المخل بالميثاق (المادة ٤١). أما في حالة إقرار المجلس بوجود إخلال بالسلم، أو وقوع عمل من أعمال العدوان، فإن المادة (٤٢) تجيز له أن يتخذ عن طريق القوات الجوية، والبرية، والبحرية من الأعمال ما يلزم لحفظ السلم والأمن الدوليين. لكن ما تجدر ملاحظته بهذا الشأن خاصةً المادة (٤٢) أن مجلس الأمن لم يتمكن من استعمال سلطة القهر الممنوحة له، وذلك لاستعمال حق الفيتو من طرف الدول الدائمة العضوية من جهة، وكون المادة (٤٣) التي تنص على تكوين قوات تابعة للأمم المتحدة لم تدخل حيز التنفيذ بعد.^(٤)

ولهذه الأسباب وغيرها، تدخلت الجمعية العامة في بداية الخمسينيات باتخاذها قرار الوحدة من أجل السلم "La Unitif de Paix Résolution" الذي يمكنها من تقرير وجود تهديد للسلم، أو إخلال به، أو قيام عمل عدوان. وإن كانت الجمعية العامة لا تتمكن من اتخاذ قرارات ملزمة، فإن توصياتها—خاصةً في حالة فشل مجلس الأمن في القيام بمهمته الابتدائية—تشكل سنداً للدول الأعضاء تستطيع على ضوئه اتخاذ الإجراءات اللازمة وتحديد موقفها من أية وضعية، أو نزاع.

خلاصة القول إذن يمكن إيجازها في: أن استعمال القوة في ميثاق الأمم المتحدة قد حرم تمامًا بغض النظر عن كونه مشروعاً أو غير مشروع، حيث أن الميثاق لم يتعرض إلى هذا التمييز بالرغم من أنه قد أعطى لمجلس الأمن صلاحية تحديد حالات تهديد السلم والإخلال به وقيام عمل من أعمال العدوان، وقد توسعت الأمم المتحدة في مضمون أحكام الميثاق لتسمح للجمعية العامة أيضاً بتحديد الحالات السابقة الذكر استناداً إلى قرار الوحدة من أجل السلم.

والجدير بالملاحظة في الميدان العملي هو فشل مجلس الأمن في القيام بمهمته في هذا المجال، وذلك في كثير من الحالات، زيادةً على ذلك؛ فإن الجمعية العامة وإن كانت تتمكن من إصدار توصيات بشأن الحالات والأوضاع المهددة للسلم والأمن، إلا أن توصياتها في هذا الشأن غير ملزمة، لكن ذلك لا يمنع من كون تلك التوصيات تشكل سنداً ودعماً للدول في كسب الرأي العام العالمي، وإضفاء صبغة قانونية على أعمالها، وموافقها تجاه الحالات والقضايا التي تستعمل بشأنها القوة.^(٥)

وإن كان الميثاق قد تجاوز الكثير من المشاكل التي تعرض إليها كل من عقد باريس وصك عصبة الأمم من حيث الصياغة القانونية في مجال تحريم النزاعات المسلحة بين الدول، وذلك باستعماله عبارة (استعمال القوة)، إلا أن الميثاق لم يبين معنى استعمال القوة في حد ذاته؛ هل يقتصر فقط على القوة المسلحة، أم يتعدى إلى أنواع الضغوط المختلفة الأخرى من سياسية واقتصادية وغيرها؟ ويلاحظ في هذا الشأن، وجود اختلافات في الاتجاهات وعدم استقرارها، فالدول الغربية كانت تدعي باقتصار معنى استعمال القوة المسلحة فقط. أما الدول الضعيفة فإنها ذهبت إلى اعتبار الضغط الاقتصادي والسياسي قد يكون أكثر بشاعة من القوة المسلحة في بعض الأحيان.

لقد كان الميثاق واضحاً في استثناءاته بخصوص إمكانية اللجوء إلى القوة، حيث نصت المادة (٥١) على حق الدفاع الشرعي، كما أن

سلطته ومسؤولياته المستمدة من أحكام هذا الميثاق—من الحق في أن يتخذ في أي وقت ما يرى ضرورة لاتخاذ من الأعمال لحفظ السلم والأمن الدولي أو إعادته إلى نصابه].

هناك عوامل عديدة أدت إلى قيام هيئة الأمم المتحدة على أنقاض عصبة الأمم (١٩١٩ - ١٩٤٦)، ومن بين هذه الأسباب فشل العصبة في القيام بالمهام التي أوكلت إليها من جهة، ومن جهة ثانية غياب بعض الدول الفعالة والقوية عنها مثل الولايات المتحدة الأمريكية، إلى جانب ذلك عدم تمكن هذه الهيئة من تجنب قيام الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٥)، ولهذا بعد لقاءات عديدة — إبان الحرب المشار إليها — بين الحلفاء.

توجت هذه المجهودات في مؤتمر سان فرانسيسكو عندما وقع ما يزيد عن خمسين دولة بتاريخ ٢٦ حزيران/يونيه ١٩٤٥ على ميثاق الأمم المتحدة، ليصبح نافذاً بتاريخ ٢٤ أكتوبر ١٩٤٥.^(٦) وكان الهدف الأساسي الذي يرمي إليه هذا الميثاق هو حفظ الأمن والسلم الدوليين، وذلك بوضع نظام جماعي للأمن يباشر مهامه من خلال منظمة سياسية دائمة هي هيئة الأمم المتحدة.

الواقع أن الفصل السادس من الميثاق تكلم عن حل المنازعات حلاً سلمياً، فالمادة (٣٣) تلزم أطراف أي نزاع من شأن استمراره أن يعرض حفظ السلم والأمن الدولي للخطر، أن تلتجئ بادئ ذي بدء إلى الوسائل المنصوص عليها في هذه المادة، وهي المفاوضات لتحقيق (الوساطة، التوفيق، التحكيم والتسوية القضائية وغيرها). وهذا تطبيقاً للمبدأ الوارد في المادة (٢) فقرة (٣). وفي حالة عدم جدوى هذه الوسائل، يمكن تقديم النزاع إلى مجلس الأمن، أو الجمعية العامة للنظر فيه وإصدار توصيات بشأنه، كما يمكن لمجلس الأمن المبادرة بدراسة أي نزاع، أو وضعية من شأن استمرارها أن تعرض حفظ السلم والأمن الدولي للخطر.

ومن الملاحظ؛ أن الميثاق في كل نصوصه قد تخلى عن استعمال كلمة (حرب) باستثناء الديباجة. فقد لجأ الميثاق إلى استعمال عبارات أخرى بدل الحرب مثل: (تهديد السلم)، (الإخلال بالسلم)، (العدوان). وقد حرم ميثاق الأمم المتحدة استعمال القوة تحريماً تاماً، وذلك حسب نص المادة (٢) فقرة (٤). **حيث** أن هذا التحريم لا ينطبق فقط على أعضاء الأمم المتحدة وحدهم، بل يتعدى إلى الدول غير الأعضاء، وذلك لأن تحريم استعمال القوة في القانون الدولي قد أصبح قاعدة عرفية. كما أن نص المادة (٢) فقرة (٦) من الميثاق قد أكد على أن هيئة الأمم المتحدة تعمل على ضمان أمن الدول غير الأعضاء فيها، وتتصرف وفقاً لمبادئ الميثاق بقدر ما تقتضيه ضرورة حفظ السلم والأمن الدولي.

إن أهمية النظام الجماعي للأمن "Collective Sécurité" تجلّى في أن الأعضاء قد أعطوا مجلس الأمن المسؤولية الأولية "Prémiaire Responsabilité" في الحفاظ على السلم والأمن الدوليين. كما تعهد الأعضاء أيضاً بقبول وتنفيذ قراراته باعتباره نائباً عنهم، وذلك وفقاً للفقرة الأولى من المادة (٢٤) والمادة (٢٥). ولتحقيق مهام مجلس الأمن فيما يخص حفظ الأمن والسلم الدوليين، فقد أعطى له الميثاق وسائل نص عليها في الفصل السابع. فطبقاً للمادة (٣٩)، يقرر مجلس الأمن ما إذا كان قد وقع تهديد للسلم،

وقد قدمت اللجنة تقريرها للجمعية العامة في عام ١٩٥١ ولكن هذه الأخيرة لم تتوصل إلى أي اتفاق، مما دفعها إلى تأجيل الموضوع إلى دورة ١٩٥٢. ومن خلال المناقشات التي دارت بخصوص هذا الموضوع يمكن استنتاج ثلاثة مدارس هي: ^(٨)

١- المدرسة التعدادية (école de la énumérative)

يتزعم هذه المدرسة الاتحاد السوفيتي، وتطالب بتعداد الأفعال التي تشكل عدواناً، ويعتبر الاقتراح السوفيتي المذكور امتداداً لما قدمه للجنة نزع السلاح التابعة للعصبة سنة ١٩٣٣. إلا أن الاتحاد السوفياتي قد ادخل توضيحات على اقتراحه هذا، متجنباً الانتقادات التي وجهت له في السابق. وتتخلص هذه التوضيحات في:

- الخطر على حياة المواطنين، أو خرق معاهدات، لا يسمح لدولة ما أن تتخطى حدود دولة أخرى.
- الاستعدادات على الحدود، لا تسمح للطرف الآخر إلا بأخذ استعدادات مماثلة دون تخطي الحدود.

٢- مدرسة التعريف العام (école définition générale)

من رواد هذه المدرسة فرنسا، حيث ترى أنه يجب وضع تعريف عام للعدوان يسمح بتغطية كل الحالات، مع إضفاء صبغة المرونة عليه لتمكينه من استيعاب الحالات المستجدة.

٣- مدرسة اللاتعريف (école non définition)

نادى بها كل من اليونان، وبريطانيا، والولايات المتحدة الأمريكية، وترى هذه المدرسة بأنه لا يمكن تعريف العدوان سواء بصفة عامة أو بتعداد أفعاله. وذلك لأنه من بين المبادئ الطبيعية التي تتضمن مسائل قانون ووقائع يمكنها أن تتغير بتغير الظروف. زيادةً على ذلك فإن العدوان قد يتصف بالشخصية personnalité في بعض الأحيان، والنتيجة التي تهدف إليها المدرسة هي ترك الحرية لمجلس الأمن خاصةً، والجمعية العامة في تكييف كل حالة على حده طبقاً للظروف التي تحيط بها.

وقد استمر الوضع بشأن تعريف العدوان سنوات عديدة بين الأخذ والرد للوصول إلى اتفاق يقبله الجميع حتى سنة ١٩٧٤، ففي هذا العام تمكنت الجمعية العامة من الوصول إلى تعريف للعدوان

المادة الأولى:

[العدوان هو استعمال القوة المسلحة من طرف دولة ضد السيادة والوحدة الإقليمية، أو الاستقلال السياسي لدولة أخرى، أو على أي وجه آخر لا يتفق ومقاصد الأمم المتحدة، كما يظهر من خلال هذا التعريف].

"ملاحظة تفسيرية: في هذا التعريف كلمة (دولة): مستعملة دون المساس، بمسألة الاعتراف، أو بمعرفة ما إذا كانت الدولة عضواً في منظمة الأمم المتحدة./ تتضمن مفهوم (مجموعة دولة) groupe d'états

المادة الثانية:

[البدء في استعمال القوة المسلحة خرقاً للميثاق من طرف دولة يشكل حجة كافية لإثبات عملها العدواني، رغم أنه يمكن لمجلس الأمن أن يستنتج طبقاً للميثاق بأن فعلاً عدوانياً قد ارتكب دون تسببه للظروف المحيطة به، وكذلك واقع كون الأعمال المرتكبة، أو نتائجها تشكل خطورة كافية].

نظام الأمن الجماعي قد سمح لمجلس الأمن باستعمال القوة المسلحة بحرية (برية وجوية) طبقاً للفصل السابع من الميثاق، وكذلك يمكن أيضاً لحركات التحرر الوطني أن تستعمل القوة المسلحة لتحرير أراضيها. ولما كان مجلس الأمن يتهرب في غالب الأحيان عن تحديد من هو المعتدي، حيث كان يدرس النزاعات على شكل وضعيات دون تسمية الأطراف المعتدية، إلى جانب أن الجمعية العامة لم تفلح كثيراً طبقاً لقرار الوحدة من أجل السلم في نفس المجال، أوجب ذلك على الأمم المتحدة البحث على إيجاد صيغة تحدد الحالات التي يمنع فيها استعمال القوة، وبعبارة أخرى إيجاد تعريف للعدوان. ^(٦)

تعريف العدوان

إن التقنية المعتمد عليها في صياغة أحكام الميثاق أدت إلى ظهور عبارات قانونية مرنة يصعب في كثير من الحالات الوقوف على محتواها بالتدقيق، ومن بين تلك العبارات (تهديد السلم)، (خرق السلم)، التي اعتمد عليها كل من مجلس الأمن، والجمعية العامة في القرارات والتوصيات الصادرة عنهما، تجنباً لاتهام طرف معين بكونه المعتدي وذلك لأغراض سياسية، فخرق السلم وتهديده يتضمن في حد ذاته وجود معتد ومعتدي عليه. وإذا كانت الوضعيات Situation لا تتطلب تعريف العدوان، فإن النزاعات Conflits تقتضي ذلك، فمعرفة المعتدي عنصر أساسي حتى يتسنى لمجلس الأمن توقيع العقوبات المنصوص عليها في الميثاق. ^(٧)

إن فكرة تعريف العدوان ليست حديثة العهد، بل ترجع إلى ما قبل الميثاق، فالالاتحاد السوفيتي قد قدم إلى لجنة نزع السلاح التابعة لعصبة الأمم سنة ١٩٣٣ تعريفاً اعتمدته هذه الأخيرة يتضمن ما يلي: "إن المعتدي هو ذلك الذي يقوم أولاً بأحد الأعمال الآتية:

- إعلان الحرب.
- غزو مسلح.
- هجوم مسلح على إقليم سواء كان بحرياً أو جويّاً.
- حصار بحري.
- مساعدة عصابات مسلحة داخل إقليم الدولة لغزو دولة أخرى، أو رفض أخذ الإجراءات اللازمة لإيقاف هذه المساعدة، أو الحماية رغم إلحاح الطرف الآخر.

الجدير بالذكر: أن المعتدي هو من يقوم بالضربة الأولى، أو يسمح إرادياً بالقيام بالضربة الأولى انطلاقاً من إقليمه. لكن بالرغم من اعتماد هذا التعريف من طرف لجنة نزع السلاح التابعة للعصبة، إلا أن ما يعاب عليه هو عدم حمايته للدولة البريئة، زيادةً على أنه لا يأخذ بعين الاعتبار حالة الدفاع الشرعي. لهذا ومباشرةً بعد ظهور الأمم المتحدة انكبت لجنة القانون الدولي التابعة لها على دراسة تعريف للعدوان، ومما تجدر ملاحظته أنه وقع انقسام في الآراء بين أعضاء هذه اللجنة يظهر مدى تعدد المدارس المختلفة، بالرغم من التوجيهات التي قدمتها الجمعية العامة للأمم المتحدة إلى لجنة القانون الدولي، حيث تلخص هذه التوجيهات في التالي:

- تحضير قائمة Code للجرائم ضد السلم.
- دراسة الاقتراح السوفيتي الذي يتعلق بأفعال العدوان، لتمكين هيئات الأمم المتحدة من الاعتماد عليه.

المادة الثالثة:

[أي من الأفعال التالية سواء كان مصحوبًا بإعلان حرب أم لا ، يشكل أخذًا بعين الاعتبار تحفظات المادة (٢) ، وطبقًا لها شروط العمل العدواني:

أ- غزو أو هجوم على إقليم دولة من طرف القوات المسلحة لدولة أخرى ، أو أي احتلال عسكري حتى ولو كان مؤقتًا ناتج عن هذا الغزو أو الهجوم ، أو أي ضم باستعمال القوة لإقليم دولة أخرى أو جزء منه.

ب- القصف من طرف القوات المسلحة لدولة لإقليم دولة أخرى ، أو استعمال أي سلاح من طرف دولة ضد إقليم دولة أخرى.

ج- حصار موانئ أو شواطئ دولة من طرف القوات المسلحة لدولة أخرى.

د- الهجوم من طرف القوات المسلحة لدولة ضد قوات المشاة ، أو البحرية ، أو القوات الجوية ، أو الأسطول البحري ، أو الطيران المدني لدولة أخرى.

هـ- استعمال القوة المسلحة لدولة والمقيمة على إقليم دولة أخرى بالاتفاق مع الدولة المضيفة مخالفةً في ذلك شروط الاتفاق ، أو أي تهديد لوجودها على الإقليم المعني بعد انتهاء مدة العقد.

و- قبول دولة لاستعمال إقليمها الموضوع تحت تصرف دولة أخرى من طرف هذه الأخيرة للقيام بعمل عدواني ضد دولة ثالثة.

ز- إرسال عصابات أو مجموعات مسلحة من القوات غير النظامية ، أو مرتزقة للقيام بعمليات مسلحة ضد دولة أخرى من طرف دولة باسمها إذا شكلت هذه العمليات خطورة موازية للأفعال المعددة أعلاه ، أو مشاركتها بطريقة فعالة في تلك الأفعال].

المادة الرابعة:

[إن تعداد الأعمال المذكورة أعلاه ليس على سبيل الحصر ، كما أنه لمجلس الأمن أن يصف أعمالاً أخرى بأنها عدوانية طبقاً لأحكام الميثاق].

المادة الخامسة:

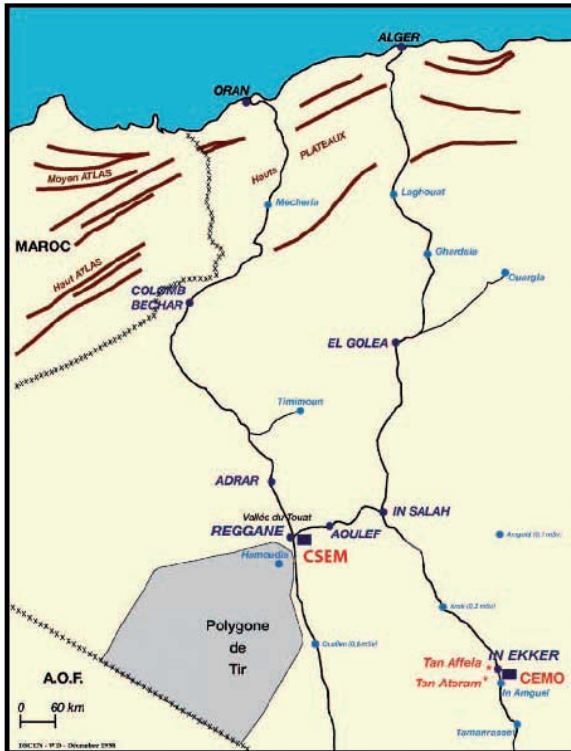
[أي اعتبار من أي طبيعة كان سواء سياسي ، اقتصادي ، عسكري ، أو آخر لا يكون عذراً للعدوان..الخ].

الجدير بالإشارة ؛ أن تعريف العدوان قد ورد في ثمانية مواد حاولت الجمعية العامة فيها أن تجمع بين مختلف المدارس التي سبق وأن أشرنا إليها ، كما تركت لمجلس الأمن الحرية في وصف عمل ما بكونه عدواناً دون تسبب. وإذا ما تفحصنا هذا التعريف ، تصادفنا تساؤلات على درجة بالغة من الأهمية ومن بينها:

- هل للدول الحق في الاستناد على هذا التعريف لتكليف نزاع معين وبالتالي مساعدة المظلوم؟
- إذا كان الرد عن السؤال السابق بالإيجاب ، فما العمل عند تعارض تفسير دولة ، أو مجموعة من الدول والقرار الذي يصدر من مجلس الأمن؟
- هل يقصد من عدم إعطاء الجمعية العامة الحق في تعريف الحالات التي تستجد بأنها عدوان سحب لاختصاص الجمعية المكتسب خاصة من قرار الوحدة من أجل السلم؟

بالنسبة للتساؤل الأول يمكننا أن نقول بأنه يمكن للدول الاستناد إلى تعريف العدوان كدليل لتكليف نزاع ما ، والاعتماد على ذلك لتقديم العون والمساعدة للمعتدي عليه حسب ما ورد في مقدمة العدوان في الفقرة التاسعة ، وبالاستناد أيضاً إلى الأعمال التحضيرية. من الواضح أيضاً ؛ أن في التعريف نفسه نجد أن لمجلس الأمن اختصاص أصيل في تحديد حالات تهديد الأمن وخرق السلم ، فالمادة (٢) و(٤) من التعريف تحفظ لمجلس الأمن هذا الاختصاص ، وبالتالي يمكن لهذا الأخير التوسع في هذا التعريف (المادة ٤) أو التضييق منه (المادة ٢).^(٩)

ومما يمكن استنتاجه أن دول الفيتو ما زالت تتحكم كما تشاء في إضفاء ، أو عدم إضفاء صفة العدوان على أي فعل طبقاً للامتياز الموكول لمجلس الأمن طبقاً للمادة (٣٩) من الميثاق. وبما أن الدول الأعضاء في الأمم المتحدة ملزمة على الامتثال لقرارات مجلس الأمن (المواد ٢٤ و٢٥) فالكلمة الأخيرة في هذه الحالة هي لمجلس الأمن. إن فائدة التعريف الجديد للعدوان تبرز عند سكوت مجلس الأمن ، أو عدم استطاعته التوصل إلى تكليف نزاع ما ، مما يسمح للدول أن تعتمد على التعريف السابق الذكر كحجة لموافقتها طبقاً للتعريف الجديد لاختصاص الجمعية العامة بالنظر في حالات العدوان. لكن إذا رجعنا للفقرة الرابعة من مقدمة تعريف العدوان ، نجد أن هذا التعريف لا يمس باختصاصات وسلطات هيئات الأمم المتحدة المستمدة من الميثاق. وطبقاً للميثاق فالجمعية العامة يمكنها أن تصدر توصيات بشأن أي قضية ما لم يكن مجلس الأمن قائماً بدراستها (المواد ١٠ و١٢) ، ومما اكتسبته الجمعية العامة طبقاً لقرار الوحدة من أجل السلم فإنه يمكن الاستنتاج أن الجمعية العامة بإمكانها أن تنظر في النزاعات الدولية وتصدر توصيات بشأنها استناداً إلى تعريف العدوان لسنة ١٩٧٤.^(١٠)



مكان موقعة التجارب النووية الفرنسية في الصحراء الجزائرية ،
البربوع الأزرق ، كمية فعالة في منطقة أمقيد زاراك وأولن.

التجارب النووية الفرنسية في الصحراء الجزائرية

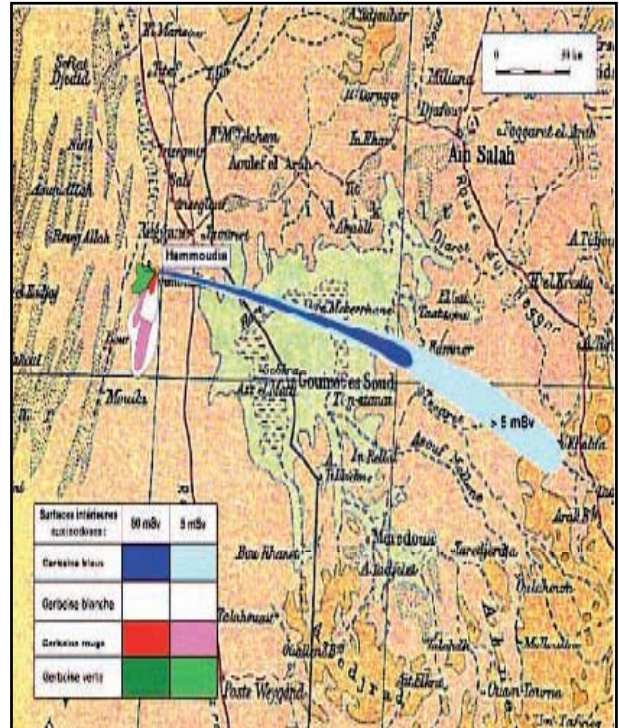
كانت الجزائر أرضاً خصبة لفرنسا الاستعمارية ليس فقط من خلال ثرواتها المنجمية والبتروولية، لكن أيضاً بمساحات أراضيها الشاسعة والتي لم تكن بعيدة عن أنظارها وهو الشيء الذي دفع الجنرال ديغول ابتداء من سنة ١٩٥٩ إلى التفكير في تقسيم التراب الجزائري وفصل الصحراء عن الجزائر باعتبارها تشكل قاعدة خلفية للصناعات العسكرية الفرنسية عندما تم إنشاء منطقة التنظيم الصناعي الإفريقي (ZOIA)، الذي اختير له كمقر منطقتي رقان وعين ايكير لتطبيق تجاربها النووية على أراضي الجزائر الصحراوية.

وقع الاختيار على منطقة رقان لإجراء تجارب القنبلة النووية الفرنسية في ١٩٥٧ بعد أن أجريت بها عدة استطلاعات وابتداء من سنة ١٩٥٨ استهلّت أشغال تحضير القاعدة التي ما لبثت أن أصبحت بعد ثلاث سنوات مدينة عمرانية استقر بها ٦٥٠٠ فرنسي ما بين علماء وتقنيين وجنود و ٣٥٠٠ جزائري كعمال بسطاء ومعتقلين، والذين كلفوا بتحقيق المشروع في الأجل المحددة، واعتبرت المنطقة ابتداء من سنة ١٩٦٠ منطقة محرمة بعد أن قسمت إلى ثلاث مناطق رئيسية لتنفيذ مشروع التجربة النووية:

(١) المنطقة المركزية: ومساحتها ٦٠ ألف كلم، وقد منع عليها الطيران بصفة دائمة.

(٢) المنطقة المحيطة: برقان وتمتد على مساحة ٥٠ كلم، وسميت بالمنطقة الزرقاء ومنع الطيران فوق أراضيها على ارتفاع أقل من ٣٠٠٠ متر أثناء الست ساعات التي تعقب وقت الانفجار.

(٣) المنطقة الخضراء: وتترعب على مساحة ٢٠٠ كم عرضاً (شرقاً وغرباً) و ١٥٠ كم طولاً (شمالاً وجنوباً) ومنع الطيران فوقها على ارتفاع أقل من ٣٠٠٠ متر في مدة ١٢ ساعة التي تعقب الانفجار.



منحنى مدى التأثير النووي للتجارب الجوية الأربع (البريوع منطقة رقان الصحراء الجزائرية)

وفي صباح يوم ١٣ فيفري ١٩٦٠ وعلى الساعة وأربعة دقائق (٠٧:٠٤) استيقظ سكان منطقة رقان على دوي القنبلة الهيب الذي شوه للعالم صورة فرنسا المتحضرة وكشف حقيقتها التي طالما أخفتها محولة أشلاء سكان المنطقة إلى فئران مخبرية ضاربة عرض الحائط بالمبادئ الإنسانية التي تدعي بالدفاع عنها، غير آبهة بمشاعر الشعب الجزائري ودول العالم المستضعفة، وكانت منطقة رقان أولى المناطق التي تم فيها إجراء التفجيرات النووية الفرنسية ثم تبعها تفجيرات أخرى بعد ذلك.

لقد ترك هذا التفجير مخلفات وخيمة على سكان المنطقة، حيث تم نقل عدد كبير منهم إلى المصلحة العلاجية برقان، وكانت حالات المسعفين مختلفة وأكثرها تتعلق بحالات داء سرطان الجلد، والنزيف الدموي، وإجهاض النساء، والعقم، وأمراض العيون، للذين أصيبوا بالعمى متأثرين بمفعول الإشعاعات النووية، بل وتعددت خطورتها حتى على الأجنة الذين ولدوا بعاهات وتشوهات خلقية.^(١١)

خاتمة

بعد عرض كل هذه المواد إلى أي مدى يمكن إقرار المسؤولية الدولية لفرنسا عن خرق اتفاقيتي جنيف المتعلقين بحماية الأسرى والمدنيين وبقية المعاهدات والموثائق الأخرى؟ وعلى اعتبار أنها جريمة حرب، هل بالإمكان قيام المسؤولية الجنائية لمرتكبي هذه الأفعال: تعريض المدنيين والأسرى إلى الإشعاع المباشر؟ وما هو نوع الاختصاص الجنائي المطبق على مرتكبي هذه المخالفات المتعلقة باتفاقيتي جنيف لحماية الأسرى والمدنيين؟

الهوامش:

- (١) محمد بوسلطان، حمان بكاي: القانون الدولي العام وحرب التحرير الجزائرية، المؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر ١٩٨٦م، ص ٢٠.
- (٢) يعقوب أخوري: حقوق الإنسان في فلسطين (مركز الأبحاث الفلسطيني)، بيروت ١٩٦٧م، ص ١١٠.
- (٣) محمد بوسلطان، حمان بكاي، نفس المرجع ص ٥٩.
- (٤) مجلة الدوحة: العدد ٧٤، ربيع الثاني ١٤٠٢هـ، فبراير ١٩٨٢م، ص ١٠.
- (٥) مجلة الفيصل: العدد ١٠٧، جمادى الأولى ١٤٠٦هـ، يناير ١٩٨٦م، ص ١٩.
- (٦) مجلة الفيصل: العدد ١٠٧، جمادى الأولى ١٤٠٦هـ، يناير ١٩٨٦م، ص ٢٠.
- (٧) محمد بوسلطان، حمان بكاي، ص ٨٤.
- (٨) محمد بوسلطان، حمان بكاي، ص ٨٥.
- (٩) مجلة الدوحة: العدد ٧٤، ربيع الثاني ١٤٠٢هـ، فبراير ١٩٨٢م، ص ١٣.
- (١٠) أ.د عبد الكاظم العبودي: ربيع رقان، جرائم فرنسا النووية في الصحراء الجزائرية، دار الغرب للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر ٢٠٠٠، ص ٦٠.
- (١١) مجلة الجيش: العدد ٤٧٢، شعبان ١٤٢٣ هـ / نوفمبر ٢٠٠٢ م، ص ٣٢-٣٣.

* الخرائط نقلاً عن:

Délégation à l'Information et à la Communication de la Défense
www.defense.gouv.fr

Création DICO © Janvier 2007

أرشيف فرنسا (الموقع الإلكتروني) - الوثائق التي نشرتها وزارة الدفاع الفرنسية في سنة ٢٠٠٧ م.

مقدمة

يحفل التاريخ الزياني بالكثير من القضايا والانعطافات التي مازالت بقعة من بقع المنسي، فعلى الرغم من تصاعد الدراسات الكثيرة في حقل التاريخ الزياني خلال هذين العقدين الأخيرين، لا تزال بعض القضايا الخاصة بهذا التاريخ بعيدة عن مناطق الضوء، ومن هذا القبيل الدور الذي كان يضطلع به الجهاز القضائي في عهد الدولة الزيانية، إن هذا الموضوع لم يشغل سوى مساحة قليلة في إسطوغرافيا المغرب الأوسط، كما أنه لم يحظ بالتفاتة علمية تذكر من قبل الباحثين والمهتمين بتاريخ بني زيان من خلال دراسته دراسة مستقلة و عميقة تستوفي جميع الشروط العلمية، باستثناء بعض الإشارات الخفيفة عنه أثناء الحديث عن تاريخ الدولة الزيانية بصفة عامة.

ينهض دليلاً على ذلك ما كتبه الدكتور عبد العزيز فيلاي حول "تلمسان في العهد الزياني"،^(١) وما كتبه الدكتور عطاء الله دهبنة حول "المملكة العبد الوادية في عهد أبو حمو موسى الأول إلى أبي تاشفين الأول"^(٢) أو ما كتبه بوزياني الدراجي في كتابه حول "نظم الحكم في دولة بني الواد الزيانية"،^(٣) قد يفسر هذا الإقصاء من دائرة اهتمامات الباحثين والمؤرخين بشح المادة التاريخية في المقام الأول، ذلك أن المصادر التاريخية الزيانية ضربت صفحا عن ذكر أخبار جهاز القضاء في حياة الدولة الزيانية ودوره في حفظ النظام، باستثناء إشارات شاحبة وردت بكيفية عفوية في هذه المصادر، وقد يكون السلطان أبو حمو موسى الثاني (ت ٧٩١هـ/١٣٨٩م) في كتابه واسطة السلوك في سياسة الملوك "قد خرج عن قاعدة الإقصاء في الوصية التي دونها لإبنه من بعده من مهام القاضي وكيفية إختياره بقوله: "يا بني وأما قضائك فيجب عليك أن تتخذ قضايا من فقهاؤك، أفضلهم في متانة الدين، وأرغبهم في مصالح المسلمين لا تأخذ في الحق لومة لائم، ولا يسمع بظلامه ظالم ولا يغتر برشا، ولا يعلق دلوه منه برشا يساوي بين الشريف والمشروف، والقوي والضعيف، عالما بتقيد الأحكام، مفرقا بين الحلال والحرام، قاضيا بالعدل آخذا بالفصل، موجزا في الفصل".^(٤)

تأسيساً لهذه الملاحظات المصدرية سنحاول تناول موضوع الجهاز القضائي وبنياته بالمغرب الأوسط خلال العصر الوسيط، في فترة محددة وهي مرحلة حكم الزيانيين التي تبدأ من سنة ٦٣٣هـ/١٢٣٥م إلى غاية سنة ٩٦٢هـ/١٥٥٤م.

تعتبر ولاية القضاء من أجل الولايات الشرعية وأرفعها شأنًا في الدولة الإسلامية، وقد عنيت بها الشريعة الفراء دوماً عناية فائقة، مما دفع العلماء إلى الاهتمام بالقضاء، فبحثوا في أركانه، وتحذثوا عن شروطه،^(٥) وعالجوا كيفية الفصل في الخصومات، وتنفيذ الأحكام^(٦) والدولة الزيانية بالمغرب الأوسط واحدة من دول المغرب الإسلامي التي عنيت بالقضاء، نظراً لارتباطه بالحياة اليومية للسكان وقد ورث الزيانيون خطة القضاء عن الموحديين، وكانت مهمة القضاء في العهد الزياني تتمثل في الفصل في الأحكام بعد التثبت الدقيق من القضايا المرفوعة وعدم قبول من لا عدالة له من الشهود.

بنية الجهاز القضائي بالمغرب الأوسط

في العهد الزياني



د. خالد بلعربي

أستاذ محاضر بقسم التاريخ

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة الجيلالي لياس - سيدي بلعباس

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

belarbi.tlemcen@yahoo.fr

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

خالد بلعربي، بنية الجهاز القضائي بالمغرب الأوسط في العهد الزياني - دورية كان التاريخية - العدد الثاني عشر؛ يونيو ٢٠١١. ص ١٠٦ - ١٠٩.

(www.historicalkan.co.nr)



مكانة القضاة واختيارهم

أهتم سلاطين بنو زيان بالقضاة ، وأولهم التقدير والاحترام والاستشارة ، و مديد العون لهم ، وفي بعض الأحيان أسندوا إليهم الأعمال الهامة بالإضافة إلى القضاء نظراً للثقة بهم ، والاعتماد عليهم ، والاطمئنان إليهم ، مع الاعتراف باستقلال القضاة عن الحكام والسلاطين ،^(٧) وهي ميزة هامة ، إذ أن ذلك كان يمنع السلطة من التدخل في أحكام القضاة .

وضع السلطان الزياني أبو حمو موسى الثاني في كتابه واسطة السلوك في سياسة الملوك طريقة اختيار القضاة ، وذلك في الوصية التي تركها لولي عهده ، فيقول : "و أما قضاؤك ، أعلم يا بني إذا أردت اختيار قضائك ، فتفرس فيه تفرساً سياسياً ، وأحكم على اختياره حكماً سياسياً ، فإن كان يرغب إلى تلك الوظيفة ، عندها سيتحسن رفضه لضعف دينه ، فتفرس فيه أيضاً في حديثه وصمته وفي مشيته وجلسه وصمته فإن كان قبل القضاء يعرف بالصمت في لسانه ، وأظهر البشاشة والشكر ، والثناء والذكر فتعلم أنه محب في القضاء وأنه متصنع في الرياء ، وإن كان طليق اللسان ، ثم التزم الصمت بعد القضاء وأظهر السكون في جملة الأشياء ، فتعلم أنه متصنع وأنه بالناموس متضلع ، ثم تختبره في مشيته ، فإذا زاد على حاله المعتادة ، وحدث منه فيه شيء من نقص أو زيادة فتعرف أنه متصنع في حاله ، متنمس في أفعاله ، وإن نظرت لتلك الزيادة ورأيتها خرجت عن العادة ، وهي بسرعة وبشاشة ، ومبادرة وهشاشة ، فتعرف أنه فرح بالقضاء فاغتبط به ، ونال منه غاية مطلبه ، و تلك خدمة لأجل ولايتك إياه ، و تصرف بين يديك لترضاه ، وإن نقص من ذلك فتعلم أنه يتقعد عليه ، ويظهر الناموس إليك ، ويتزهد بين يديك ، لتستحسن حاله وتغفرك أحواله ، وتظنه على شيء في أموره ، فلا تعتبره في شيء ولا يغفرك بغيره".^(٨)

من خلال هذه الوصية يتضح جلياً أن تكامل الشخصية القضائية عند أبي حمو لابد أن تتوفر فيها ، النزاهة عن الطمع ، والحلم عن الخصم ، والإستقامة ، والشجاعة والجرأة التي تقطع المنازعات والخصومات .

كان قضاة الدولة الزيانية ينتقون من بين فئة الفقهاء ذوي المكانة واليد الطولى في العلوم الشرعية ،^(٩) وقد كانت السلطة الزيانية تعزز حرمة القضاء وتقف إلى جانب القضاة عندما يكون على رأسها مسئول يعرف جيداً كيف يقرب الإدارة إلى المجتمع ، وكيف يطبق العدل على الجميع ولمصلحة الجميع من خلال المؤسسة القضائية التي تمتد علاقتها بالمجتمع لا من حيث الأحوال الشخصية فحسب ، بل إلى جوانب عديدة تتناول الأمور الدينية والتعليم وقضايا الأسواق وغير ذلك . و لم يكن مسؤول قضائي كبير في العهد الزياني يحترم مسؤوليته بدقة كقاضي الجماعة محمد بن أحمد بن قاسم العقباني (٨٠٤ - ٨٧١هـ) ليجد غضاضة في مراقبة الأسواق بنفسه والمعاينة على الغش.^(١٠) كما أن القاضي أبو الفضل قاسم بن سعيد العقباني (ت ٨٢٦هـ) الذي تولى القضاء في عدة عمالات بالمغرب كمراكش وسلا ومدن بالمغرب الأوسط كهنيين وتلمسان كان من بين أكثر القضاة عدلاً وجرأة حسب يحيى بن خلدون ،^(١١) وهذه النماذج في الحقيقة تمثل ورع أجيال من القضاة كانوا يحظون بشعبية واسعة ، و يجسمون القدوة المثلى للسكان كما كان يريد من هذه النماذج أن تكون .

كان القضاء بالمغرب الأوسط في العهد الزياني يتميز كغيره من بلدان المغرب الإسلامي بتوزيع الاختصاصات ، فهي إما أن تكون كاملة للقاضي ويكون لها اختصاص عام ، وإما أن يكلف بقسم منها أو بجانب دون غيره ، وكان للقاضي عدد من المشاورين على جانب كبير من المعرفة الفقهية ، وقد احترمت هذا النظام في الدولة الزيانية إلى غاية سقوطها وذلك في ظل المذهب المالكي وكان يشترط في القاضي الزياني بأن يكون على مذهب الإمام مالك ويحكم به ، حيث كان المذهب السائد في المغرب الإسلامي والأندلس في تلك الفترة.^(١٢) كما كان الجهاز القضائي في العهد الزياني يشهد بتولي القاضي اختيارهم ويمكنه إقصاء من يطعن فيه مقدرة وأخلاقاً أو نزاهة وهؤلاء الشهود أو العدول قد تصبح مهمتهم رسمية بعد تزكيتهم من لدن القاضي والمطلعين على أحوالهم ، والشهادة قد يخصص بها أشخاص من بيوتات معروفة ومنسوبة كعائلة بن هدية ، والمقري ، والونشريسي ، وابن عبد النور ، والمازوني.^(١٣)

كانت الوظيفة الأساسية للقاضي في العهد الزياني هي الفصل في النزاعات ، أي حسم الخلاف بين الخصوم ، سواء كان هذا الخلاف متعلقاً بالمسائل الدينية أو الجنائية عندما تتطلب الوقائع الرجوع إلى وسائل الإثبات ، أما في حالة الالتباس فيعهد بذلك لصاحب الشرطة مباشرة الذي يقوم بتنفيذ العقوبة فوراً.^(١٤) وكان القاضي يختار من بين أبناء البلد الذي ينتمي إليه ، حتى يكون على دراية ومعرفة بأحوال الناس وعاداتهم ، فيكون معروفاً عندهم و يثقون فيه . كما هو الحال بالنسبة للعالمين الفقيهين الأخوين ابني الإمام ، أبي زيد عبد الرحمان (ت ٧٤٣هـ/١٣٤٣م) و أبي موسى عيسى (ت ٧٥٠هـ/١٣٤٩م) اللذين توليا قضاء عمالة مليانة مباشرة بعد رجوعهما من تونس إلى المغرب الأوسط.^(١٥)

ولما كان القاضي في عهد بني زيان كغيره من قضاة بلاد المغرب الإسلامي لا يتسع وقته للنظر في عدد من التنازلات الطارئة التي لا يعرف بشأنها نص أو حكم سابق في متناوله ، فإن السلطة الزيانية كانت تلجأ في هذه الحالة على تسيير تخريج الأحكام من هذا الصنف عن طريق المفتي الذي كان موظفاً تابعاً للدولة الزيانية ، يتولى مراجعة النصوص والآراء الفقهية ، ويزود القاضي بنتائج استقراؤه بوضوح ، وكان القاضي غير ملزم بالعمل بفتوى المفتي ، كما كان القضاء في العهد الزياني معروفون بسعة الإطلاع وغزارة العلم ، عارفين بالنوازل كما هو الشأن بالنسبة لأبي عبد الله محمد العقباني.^(١٦) وقد ساعدتهم على ذلك الاهتمام البالغ الذي كان يوليه سلاطين بني زيان للقضاة ، حرصاً منهم على نشر العدل بين أفراد الرعية.^(١٧) وقد كان الكثير من قضاة الدولة الزيانية يدونون كل ما يحدث داخل المجمع الزياني من ذلك ما دونه قاضي الجماعة ، الفقيه قاسم بن سعيد العقباني عن غش الخيارين لرغيفهم بتلمسان ، وتقاضي المحتسب عن أصحاب الأفران لأنهم يؤدون له الرشاوي كما كشف العقباني عن بعض العادات السيئة التي كان يمارسها بعض الجزائريين في تلمسان ، إذ كانوا يقومون بغش اللحم وخلطه بالكروش والمصران أو الشحم على قدر كثرة الثمن وقلته ، وعلى حسب حال المشتري و وضعيته الإجتماعية.^(١٨)

أنصاف القضاة في العهد الزياني

أثنى يحيى بن خلدون على بعض القضاة بتلمسان حيث ذكر بأنهم كانوا يتميزون عن غيرهم بشكل معين من أشكال القضاء ، وذلك حين يصفهم بعبارة قضاة العدل أو قاضي العدل.^(١٩) ويمكن حصر أنصاف القضاة في عهد الدولة الزيانية ضمن التقسيمات التالية:

● **قاضي الجماعة:** وهو يقابل قاضي القضاة بالمشرق،^(٢٠) وكان يعين من قبل السلطان بعد البحث في كفاءتهم ومؤهلاتهم العلمية ، وكانت وظيفة قاضي الجماعة تنحصر في النظر في الدعاوى والخصومات ، والفصل في المنازعات ، وكانت أحكامه تكتسي أهمية بالغة ، ومن أشهر من تولى منصب قاضي الجماعة في العهد الزياني نذكر أبو سعيد بن محمد العقباني التلمساني ، الذي تولى هذا المنصب في جل مدن المغرب الأوسط خلال العهد الزياني ، أثنى عليه يحيى بن خلدون هذا المنصب ووصفه بأنه "ذو نبل ونباهة ودراية وتقنن في العلوم".^(٢١) كان قاضيًا في عهد السلطان أبي حمو موسى الثاني (٧٩١هـ - ١٣٨٨م).

● **قاضي الحضرة:** يشغل منصب الموثق الملكي ، وكان تعيينه يتم كذلك من قبل السلطان الزياني بمشورة قاضي الجماعة ، ويعد قاضي الحضرة نائبًا لقاضي الجماعة ، ويلقب بقاضي تلمسان ،^(٢٢) وممن تولى هذا المنصب في العهد الزياني نذكر أبو عبد الله محمد بن علي بن مروان بن جبل الهمداني الذي كان عادلاً في أحكامه حتى قيل أنه لم يجلد أحداً بسوط أيام قضاؤه ،^(٢٣) كما نذكر أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن اللجام ، وأبو عبد الله محمد المدكالي^(٢٤) وغيرهم من قضاة الحضرة في العهد الزياني.

● **قاضي العمالات:** بنوب عن قاضي الجماعة في المدن التابعة للدولة الزيانية ، وكان قاضي العمالات يعتبر من الموظفين الرئيسيين ، ولم تكن تتجاوز اختصاصاته حدود عمالته ومن تولى هذا المنصب. عبد العزيز عمر بن مخلوف (ت ٦٧٩هـ / ١٢٨٠م) ، قال فيه أحمد الغبريني أنه كان "فصيح اللسان والعبارة".^(٢٥)

● **قاضي الأنكحة:** وهو اختصاص قضائي يعقود النكاح وما يتفرع عنها ، وورد في كتاب "مملكة بني عبد الواد" عبارة يستدل منها على وجود قاضي الأنكحة.^(٢٦) كما هو الحال بالنسبة للدولة الحفصية ، وكان قاضي الأنكحة في دولة بني عبد الواد يشرف على عقد الخطوبة ، مع الحرص أن يتم ذلك طبقاً للكتاب والسنة.

الخطط المكملة للقضاء

خطة المظالم:

تعتبر خطة المظالم أو ولاية المظالم من الخطط المكملة للقضاء ، والمظالم قد يكون من أفراد المجتمع ، أو قد تكون من الولاية ، وعمال الدولة ، وكبار موظفيها ، وهي أشبه ما تكون بحكمة الاستئناف ، والقضاء الإداري والإستثنائي في الوقت الحاضر.^(٢٨) ويستعين والي المظالم ، بهيئة من المساعدين والمستشارين والقضاة ويعرفها ابن خلدون بقوله "وهي وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ، ونصفه القضاء ، وتحتاج إلى غلويد وعظيم رهبة ، تقمع الظالم من الخصمين ، وتزجر المعتدي ، وكأنه يمضي ما عجز عنه القضاء".^(٢٩)

كان يتولى هذه الخطة في دولة بني زيان السلاطين بأنفسهم ، حيث كانوا يجلسون للنظر في ظلمات الناس من رعايهم ، إذ كان السلطان الزياني يخصص يوماً في الأسبوع للنظر في المظالم ، وسماع شكوى رعيته ،^(٣٠) كما كان سلاطين بني زيان يقلدونها في بعض الأحيان إلى بعض الفقهاء ، وقد انفرد ابن مرزوق الجد بذكر اسم واحد كان يتولى مجلس المظالم وهو الفقيه أبو العباس أحمد المعروف بابن الفحام التلمساني وقد وصفه ابن مرزوق بأنه "أعلم وقته والواحد في عصره".^(٣١) وعندما استولى أبو الحسن المريني على تلمسان والمغرب الأوسط ، ومكث بها اثنتي عشرة سنة ، كلف أبا عبد الله محمد الخطيب بن مرزوق بالنظر في الشكايات نيابة عنه.^(٣٢)

ولقد أفرد أبو حمو موسى الثاني بعض الفقرات من كتابه واسطة السلوك لهذه الخطة في وصيته لولي عهده قائلاً: "وبعد فراغك من الصلاة (صلاة الجمعة) تجلس بمجلسك للشكايات ، وتأخذ في قضاء الحاجات ، والفصل بين الخصماء ، والإنقاذ من الظلمة الغشماء ، فتقمع الظالم وتقهره وتحمي المظلوم وتنصره ، وتحضر الفقهاء في مجلسك حين الفصل بين الناس لإزالة ما يقع في الأحكام من الإلتباس ، وهذا المجلس من اليوم مخصوص للرعية والجمهور".^(٣٣)

خطة الحسبة:

وهي إحدى الخطط الدينية التي تشارك القضاء في بعض مظاهره تركز على مبدأ أساسي في الإسلام وهي "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" ،^(٣٤) وقد أعطيت لهذه الخطة أهمية كبيرة بتلمسان والمغرب الأوسط خلال العهد الزياني ، تؤكد ذلك بعض الإشارات التي وردت في النصوص الزيانية وتتمثل هذه الإشارات في الوصية التي تركها أبو حمو موسى الزياني لابنه بحث أكد عليه بأن يعتني بهذه الخطة وأصحابها ،^(٣٥) وما يؤكد على وجود هذه الخطة اهتمام سلاطين بني زيان وحرصهم على وضع مكاييل وموازين نموذجية بأسواق المدينة حتى يلتزم بها التجار في معاملتهم مع الناس ،^(٣٦) وكان محمد بن أحمد العقباني مؤلف كتاب "تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغير المناكر" قاضيًا على تلمسان.

ومن آثار الحسبة لتلمسان ما دونه قاضي الجماعة قاسم بن سعيد العقباني عن بعض العادات المذمومة التي انتشرت في أسواق تلمسان كعادة النجش أو التجانش بأن يعطي الرجل قيمة للشيء ، دون قصد شرائه ، وكذلك تطرق إلى غش الخبارين والجزارين وقد تطرقنا لذلك.

خاتمة

من خلال هذا البحث يمكننا القول أن الجهاز القضائي في العهد الزياني لعب دوراً كبيراً في الحياة العامة للمجتمع ، حيث كان يمثل سلطة في حد ذاتها وما القضاة الذين ذاع صيتهم في هذا المجال إلا دليل على الجهاز الحساس الذي كان يمثل الدولة الزيانية.

الهوامش:

٢٦. الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق راجح بونار الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر ١٩٨١، ص ٩١ - ٩٢.
27. Dhina (A): Le royaume Abdelwadide à l'époque d'abou Hamou Moussa 1er et d'abou tachfin 1er. Opu Alger 1985, P.116.
٢٨. عبد العزيز فيلالي، المرجع السابق، ج ١، ص ٢٣٢.
٢٩. هو بنكر، النظم الإسلامية في المغرب في القرون الوسطى، نقله عن الإنجليزية أمين توفيق الطيبي الدار العربية للكتاب ليبيا، تونس ١٩٨٠، ص ٢٣٣.
٣٠. بوزياني الدراجي، المرجع السابق، ص ٢٤٤.
٣١. ابن مرزوق، المجموع، ميكروفيلم، الخزنة العامة، الرباط، المملكة المغربية رقم ٢٠.
٣٢. أبو حمو موسى ابن يوسف، المصدر السابق، ص ٨٤.
٣٣. نفسه، ص ٨٥.
٣٤. عبد العزيز فيلالي المرجع السابق، ج ١، ص ١٨٣.
٣٥. بوزياني الدراجي، المرجع السابق، ص ٨٥.
٣٦. نفسه، ص ٨٦.



الدكتور خالد بلعربي في سطور:

شهادة البكالوريا آداب- تلمسان (١٩٨٧). شهادة الليسانس في التاريخ - وهران (١٩٩٣). شهادة الدراسات النظرية فيما بعد التاريخ جامعة تلمسان (١٩٩٥). شهادة الماجستير جامعة تلمسان (٢٠٠٠). شهادة الدكتوراه في التاريخ الوسيط. جامعة سيدي بلعباس (٢٠٠٤). شهادة التأهيل الجامعي في التاريخ ٢٢ ديسمبر ٢٠٠٥ جامعة سيدي بلعباس. أستاذ مشارك قسم التاريخ، جامعة سيدي بلعباس (٢٠٠١). أستاذ مساعد قسم التاريخ، جامعة سيدي بلعباس (٢٠٠٥). أستاذ محاضر قسم التاريخ، جامعة سيدي بلعباس (منذ جانفي ٢٠٠٦). رئيس اللجنة العلمية لقسم التاريخ، جامعة سيدي بلعباس (منذ أكتوبر ٢٠٠٦). عضو باحث في مخبر الدراسات الحضارية والفكرية، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان. عضو باتحاد المؤرخين الجزائريين. عضو الهيئة الاستشارية لدورية كان التاريخية. عضو مؤسس لجمعية أساتذة جامعة تلمسان للعلوم والثقافة والرفي "الحباكية". عضو في المجلس العلمي لمديرية الشؤون الدينية والأوقاف لولاية تلمسان. شارك في العديد من الملقيات الوطنية والدولية. له عدد وافر من المقالات والدراسات المنشورة

١. عبد العزيز فيلالي، تلمسان في العهد الزياني ج ١، دار موفم للنشر والتوزيع، الجزائر ٢٠٠٢.
٢. عطاء الله دهبنة، المملكة العبد الوادية في عهد أبو حمو موسى الأول إلى أبو تاشفين الأول ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٥.
٣. بوزياني الدراجي، نظم الحكم في دولة بني عبد الواد الزيانية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ١٩٩٣.
٤. أبو حمو موسى بن يوسف، واسطة السلوك في سياسة الملوك، مطبعة الدولة التونسية، تونس ١٢٧٩هـ/١٨٦٢م، ص ٦١-٦٢.
٥. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر للطباعة والتوزيع، دمشق ١٩٨٥، ج ٦، ص ٧٤٣-٧٤٧.
٦. ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، تصوير دار الكتب العلمية بيروت ١٣٠١هـ ص ٥ وما بعدها، ينظر كذلك، ابن قيم الجوزية، الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، مكتبة دار البيان، دمشق ١٩٨٩، ص ١٣ وما بعدها.
٧. نبيلة حساني، أسرة العقباتي ومكانتهم في القضاء بالمغرب الأوسط، ضمن أعمال ندوة التاريخ والقانون، التقاطعات المعرفية والاهتمامات المشتركة، الجزء الأول من تنظيم جامعة مولاي إسماعيل بمكناس أيام ٣-٥ نوفمبر ٢٠٠٩، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية وكلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية، ص ٢٢٢.
٨. أبو حمو موسى، المصدر السابق، ص ١٤٩ - ١٤٩.
٩. بوزياني الدراجي، المرجع السابق، ص ٢٤١٠.
١٠. بطيب الهوارية، السوق في الدولة الزيانية ٦٤٦هـ-١٢٤٨م/٩٥٢هـ-١٥٤٥م، رسالة ماجستير (مرفوعة) قسم الحضارة الإسلامية، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران ٢٠٠٢ - ٢٠٠٣، ص ٧٥.
١١. يحي بن خلدون، بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، ج ١، تحقيق عبد الحميد حاجيات، المكتبة الوطنية، الجزائر ١٩٨٠، ص ١٢٣.
١٢. أبو حمو موسى، المصدر السابق، ص ١٤٩، بوزياني الدراجي، المرجع السابق، ص ٢٤١.
١٣. نبيلة حساني، المقال السابق، ص ٢٢٤.
١٤. صبحي الصالح، النظم الإسلامية نشأتها وتطورها، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٨، ص ٣٣٣.
١٥. أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، دار الكتب العلمية بيروت (ب ت ص) ١٦٦.
١٦. السخاوي، الضوء اللامع.
١٧. بلعربي خالد، الدولة الزيانية في عهد السلطان يغمراسن - دراسة تاريخية و حضارية، دار الريان للنشر و التوزيع، تلمسان ديسمبر ٢٠٠٥، ص ١٤٣.
١٨. عبد العزيز فيلالي، المرجع السابق، ج ١، ص ٢٢٩.
١٩. بغية الرواد، ج ١، ص ٥٨-٥٩-٦٠.
٢٠. ظهر هذا المنصب لأول مرة في عهد الخليفة العباسي هارون الرشيد ببغداد سنة ١٧٠هـ، ينظر محمد الزحيلي، تاريخ القضاء في الإسلام، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٥، ص ٣٢٦.
٢١. بغية الرواد، ج ١، ص ١٢٣.
٢٢. نبيلة حساني، المرجع السابق، ص ٥٨.
٢٣. يحي بن خلدون، المصدر السابق، ج ١، ص ١٣.
٢٤. نفسه، ج ١، ص ١١٩.
٢٥. نفسه، ج ١، ص ٢٠٥.

مقدمة

كتابة التاريخ هي نتيجة تطور طويل المدى بدأ منذ أن أخذ الإنسان يلتفت إلى ماضيه مسجلاً حوادثه ، وهذا ما يعرف في الغرب الأوربي بميثولوجيا التاريخ ، وقد دعاها أستاذنا الدكتور المرحوم / أسد رستم (مصطلح التاريخ) ، جرياً على التسمية التي أطلقها العلماء المسلمين على علم (مصطلح الحديث) ، ذلك العلم الذي عملوا فيه إلى نقد أحاديث الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم) ، واستخلاص قواعد هذا النقد. ومن المعروف لنا أن هذا النقد تسرب أثره من الحديث النبوي المطهر إلى علم التاريخ ، واستفاد المؤرخون المسلمون الأوائل من علم الحديث في نقد روايات التاريخ ، ونرى أنه من الأهمية بمكان أن يشير أي باحث عندما يجلس تاريخ التاريخ أو تطور الكتابة التاريخية عند المؤرخين المسلمين إلى هذه المسألة.

ويتكون الأسلوب الذي تنطوي عليه الكتابة التاريخية من سلسلة من الجهود تبدأ من اكتشاف الأثر أو الوثيقة التي خلفها الماضي وتنتهي بالتأليف التاريخي القائم على قواعد وأصول المنهج العلمي ، وتقترض الكتابة التاريخية على من يتصدى لها مطالب كثيرة ، فهي تقتضي معارف واسعة عميقة خاصة بحيث أن من يسير في هذا الطريق إلى نهايته يحتاج إلى ذخيرة غزيرة من المعارف ، وإلى الإلمام بعلوم وآداب ها اتصالها المتزايد بالتاريخ ، والمؤرخ يكون دائماً في حاجة ماسة إلى سعة الأفق النابعة من النظرة الكلية للأمور والقدرة على الإحاطة والربط لكي يستخرج معنى الحوادث ويحسن تحليلها.

وعليه فإن التاريخ ليس ألعوبة في يد كل من هب ودب على وجه الأرض ، التاريخ ليس مهنة من لا مهنة له ، وليس في إمكان كل من أمسك قلماً أو تأدب بنوع من الأدب أن يكتب التاريخ أو يتكلم فيه ، فكما أن كلاً من الكيميائي وعالم الطبيعة لا يستطيع أن يمارس علمه دون أم يتدرب ويفني السنين الطوال في دراسة العلم الذي تخصص فيه ، فهكذا يجب أن يكون الباحث في التاريخ ، خاصة أن التاريخ- كما قال أساتذتنا- من أصعب العلوم ، لأن مادته أصعب من مادة الكيمياء والفيزياء ، وأشد تعقيداً.

وهكذا تتطلب الكتابة التاريخية معارف واسعة عميقة بشتى العلوم والآداب والفنون ، كما أنها تحتاج إلى أسلوب سليم في التحقيق والتدقيق والتمحيص والعرض والتعليل ، وهذا الأسلوب يزيد في دقته وصعوبته تعقد الموضوع وسعته واضطراب الوسائل أو المصادر التي يعتمد عليها الكاتب وهو الأسلوب الذي عرف بالأسلوب العلمي.

مطالب الكتابة التاريخية

"الزوايا المطلوبة والفضائل المكتسبة للبحث التاريخي"



يسري عبد الغني عبد الله

باحث ومحاضر في الدراسات العربية والإسلامية

والتاريخية وخبير في التراث الثقافي

القاهرة - جمهورية مصر العربية

Ayusri_a@hotmail.com

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

يسري عبد الغني عبد الله ، مطالب الكتابة التاريخية: الزوايا المطلوبة والفضائل المكتسبة للبحث التاريخي- دورية كان التاريخية- العدد الثاني عشر ؛ يونيو ٢٠١١. ص ١١٠ - ١١٣. (www.historickan.co.nr)



الهزاي المطلوبة والفضائل المكتسبة

للبحث التاريخي

(١) الجد والمثابرة:

الباحث في التاريخ يجب أن يروض نفسه على الجد والجدل ، وعلى الصبر والمثابرة ، وعلى العمل الشاق المستديم ، وعلى الابتعاد عن الجلبة والضوضاء ، وكذلك البعد عن الصراعات الفارغة التافهة ، وعن سفاسف الأمور التي تعوق مسيرة بحثه وعلمه ، والبعد عن الشهرة الزائلة في وسائل الإعلام المختلفة ، وقد فعل شيوخنا الأجلاء ذلك والتزموا به ولولا ذلك لما كانت لنا تلك المجموعات من المصادر التاريخية التي تفخر بها المكتبات الغربية والعربية ، ولا تلك المجلدات الضخمة في فهرسة هذه المجموعات ووصفها ، ولا تلك النصوص المنشورة التي اقتضى تحقيقها ونشرها عناء وافراً.

ما أجددنا أن نعود إلى علماء الحضارة العربية والإسلامية من أسلافنا لنستمد منهم الفضائل التي جعلتهم يكتبون ويألفون هذا التراث الضخم العظيم ، واضعين في الاعتبار أن الزبد يذهب جفاء ويبقى في الأرض ما ينفع وما يفيد الناس على مر الأعوام ، وأنه لا يصح إلا الصحيح.

(٢) الشك المنهجي والنقد العلمي:

يمكن القول بأن التاريخ بدأ يأخذ صفة علمية منذ أن أخذ رجاله يشكون في الروايات التي نقلت إليهم بالسماع أو بالكتابة ، ومنذ أن عمدوا إلى نقد صفات روايتهم. ومن المعروف أن النقد العلمي البناء أو الشك المنهجي ركن من أركان أي جهد علمي ، مع مراعاة أن هذا النقد أو ذلك الشك له قدره وخطورته فيما يتعلق بدراسة التاريخ ، لعدة أسباب نذكر منها:

أ- إن علم التاريخ لا يتسع فيه مجال الاختيار كما هو الحال في العلوم الأخرى ، ولذلك فالميل الطبيعي فيه هو الاكتفاء بالنقل والرواية ، كما أن وسائل النقد فيه أقل دقة وأعسر تحقيقاً مما هو الحال في العلوم الطبيعية.

ب- إن التاريخ يتأثر بالأجواء الفردية والنزعات الاجتماعية ، ومن هنا تتضاعف الحاجة فيه إلى النقد العلمي المنهجي في كل مرحلة من مراحل الكتابة التاريخية.

ج- إن بعض الوثائق الماضية تكتسب على مضي الزمن حرمة وقداصة تبعدها عن ميدان النظر العقلي.

ويهمنا هنا أن نقول: إن مهمة المؤرخ شبيهة بمهمة المحقق المدرب الخبير ، الذي يستطيع أن يستنطق الشهود ، ثم يجمع شهاداتهم وينقدها في سبيل استجلاء ما حدث ومعرفة حقيقته ، ومهمة الباحث التاريخي شبيهة بمهمة القاضي العادل من حيث أنه يحاول بمقارنة الشهادات ومقابلتها وسماع الشهود أن يستخرج الواقع قبل الحكم عليه. وليس بمقدور المحقق (وكيل النيابة) أو القاضي أن يؤدي مهمته على وجهها الصحيح ، إذا لم يأخذ روايات الشهود بالشك المتحفظ وأن يغربلها غربلة دقيقة ، بهدف فصل فاسدها عن صحيحها.

نقول ذلك ونحن نعي جيداً أن الأصول القضائية أرحم من الأصول التاريخية ، فمن أصول القضاء التي نعرفها براءة الدمة ، وأن

المتهم برئ إلى أن تثبت إدانته ، أما في التاريخ فالإتهام أصل ومبدأ ، فكل نص من المصادر التاريخية مشكوك فيه دائماً وأبداً إلى أن تثبت صحته بالأدلة والبراهين الواضحة الساطعة ، وكل رواية تاريخية متهمة إلى أن يقوم الدليل اليقيني الظاهر على براءتها.

ولذا كان لا بد للمؤرخ أن يتصف بالشك الناقد المتزن القائم على أساس علمي ، وعليه أن ينمي في نفسه الحس النقدي الواعي بشكل دائم ، وهذا لا يتأتى إلا بالقراءة العميقة ، والثقافة الموسوعية الشاملة ، والمتابعة لكل المستجدات العلمية والأدبية والاجتماعية والفنية والسياسية والاقتصادية ، أضف إلى ذلك الدربة فعليه أن يدرب نفسه على التعامل مع النصوص التاريخية بمنهج علمي سليم ، وبنقد متزن بناء.

غير أنه ثمة تطرفاً في الشك ومغالاة في النقد قد يقع فيها بعض الكتاب ، هنا يجب اتخاذ الحذر منها ، ويجب على كاتب التاريخ أو الباحث فيه أن يتصف بالعقلانية والهدوء والاعتزان خاصة أن كاتب التاريخ من أشد العلماء تعرضاً للأهواء والميول والنزعات ، وبكل أسف هناك أمثلة كثيرة نعرفها في مسيرة الكتابة التاريخية في القديم والحديث ، ومن هنا توجب على كاتب التاريخ أن يقي نفسه كل الوقاية من السقوط في هذه الهاوية.

(٣) الدقة والنهانة:

الكتابة التاريخية علم له أصوله وأساسه ومناهجه ، أي أنه هناك فرق بل بون شاسع بين الكتابة التاريخية وبين الثثرة عن التاريخ والشخصيات التاريخية التي نتكلم بها في مجالسنا الخاصة أو على المقاهي أو في الفضائيات العربية ، لأن هذه الثثرة لا علاقة لها من قريب أو بعيد بالتاريخ كعلم يجب أن يحترم ويجب ألا يتعامل معه علمياً إلا أهل الاختصاص فيه.

والدقة العلمية من أهم مطالب الكتابة التاريخية ، ونعني بالدقة هنا الدقة والأمانة في النقل ، والدقة في التفكير ، والدقة في التعبير ، والدقة شرط أساسي صريح من شروط أي بحث علمي ، وهي في صميم تقاليد العلم والبحث ، وهي من أهم العوامل التي تساعد على رقي وتقدم العلوم المختلفة والنهوض بها. وكلمة الدقة هي أكثر ما يجب أن يردده أهل الرأي والفكر والتربية ، ويجب عليهم محاولة غرسه في نفوس وعقول الناس في كل مكان وزمان ، وفي مجال التاريخ تعتبر الدقة من أهم الأمور التي يجب أن يتف بها الكاتب التاريخي ، لأن مجال الإيهام والتعميم والذلل فيه أوسع وأيسر مما هو في الدراسات العلمية الأخرى.

ومن الجدير بالإشارة هنا أن كل خطوة من خطوات الكتابة التاريخية تستدعي منا الدقة بأقصى معانيها وأضيقت حدودها ، فالباحث عن المصادر التاريخية يقتضي عدم الاكتفاء بما نعثر عليه بأيسر جهد ، بل يتطلب التفتيش في كل ركن وزاوية أملا في أن ينكشف شيء جديد. وإثبات النص يتطلب معرفة تامة بالمؤلف ، متى ولد وأين ؟ ، أين نشأ وعاش ؟ ، أين درس وعلى يد من تلقى العلم ؟ ، ما هي رحلاته أو تنقلاته ؟ ، ما هي مؤلفاته ؟ ، ما هي مسيرة حياته كاملة ؟ ... إلى آخر هذه الأمور التي تساعدنا على تقييم النص أو الوثيقة ومقارنتها ، واستخراج الحقائق من النصوص التاريخية يتطلب الشروط التي أسلفناها ، ثم علينا بعد ذلك الحقائق المستخلصة في أسلوب دقيق ، وفي تعبير واضح مفهوم بعيداً عن الغموض والاضطراب.

وبالطبع نحن نحترم ما ذهب إليه أصحاب إنكار محبة الحقيقة كأساس لدراسة التاريخ ، ولكننا لا ننكر أن التاريخ قد استخدم في الماضي ولا يزال يستخدم في الحاضر لأغراض عديدة ، وبالطبع التاريخ يجبر على ذلك فهو بعقله وحكمته لا يعرف لوي الحقائق أو الكذب أو حتى التجمل والادعاء.

لقد كتب بعض المؤرخين للترفيه عن القارئ أو تسليته أو إثارة خياله كما نرى في بعض الأعمال الدرامية الهابطة التي تزيحها علينا قنوات التلفاز العربية. والبعض الآخر يكتب التاريخ من أجل الدفاع عن سلطة سياسية ، أو عقيدة دينية ، أو رأي فلسفي معين بعيداً عن الحيدة ، وعن المنهج العلمي السليم. ومنهم من رغب في أن يستخرج من التاريخ العظات والعبر ، ويستخلص القواعد العامة التي يجب أن تتبع في السلوك الفردي ، أو في السياسة والحكم. ونرى كذلك من أراد أن يكتب التاريخ بغرض قومي ، أي محاولة إظهار الأمجاد الغالية والتركيز على إظهار أصول الأمة ، وإثارة العزائم والمهم من أجل بناء النهضة القومية.

وعلى كل حال فإننا يجب أن نذكر ملاحظتين مهمتين في هذا السياق ، الملاحظة الأولى: لقد كان للتاريخ ، عندما أحسن استعماله ، أثره الكبير في بعث الروح القومية عند مختلف الشعوب في العصر الحديث ، كما كان له دوره البارز في تكوين الأمم ودفعها إلى ما تشد من نهضة وعزة ومجد ، ودلينا على ذلك تلك المؤلفات التاريخية التي وضعها المؤرخون في عهود الإفاقة القومية في فرنسا وإنجلترا وألمانيا وإيطاليا وروسيا. ومن الطبيعي أن يلعب التاريخ دوره في حياة العرب وهم يعملون على إنشاء كيان قومي ثابت ، فلا ضير من أن يعتمد بعض المفكرين إلى الأمجاد العربية الهاضبة ويستمد منها ما يشيع في نفوس الشباب والناشئة شعور العزة والكرامة والإقدام ، ويجب أن يستفيد أهل الفكر والحل والعقد والرأي في البلاد العربية من تاريخ العرب من أجل تقرير الوحدة القومية التي يصوبوا إليها العرب ويتمنون من أعماقهم تحقيقها. وفي هذا الصدد ندعو إلى ضرورة الاهتمام بالتاريخ وتدرسه وجعله مادة إجبارية في جميع مراحل التعليم قبل الجامعي ، كما نطالب بتدريس التاريخ في المعاهد العليا والمتوسطة والجامعات دون أي استثناء ، واضعين في الاعتبار تطوير مناهج دراسة التاريخ كي تتناسب مع مستجدات عصرنا الحديث.

الملاحظة الثانية: كان للتاريخ بجانب أثره الإيجابي البناء أثر سلبي عندما استخدم كأداة لإثارة الأحقاد والفتن والإحسان سواء بين فئات الشعب الواحد ، أو الشعوب المختلفة ، وما أكثر ما غذى التاريخ (نقصد بالطبع كُتّاب التاريخ) ضغائن وشروخ وفتن ، أدت إلى حروب ومجازر بشرية ، ونستنتج من ذلك أن استخدام التاريخ في سبيل غاية قومية يتوقف نفعه أو ضرره على مدى أصالة فهم ووعي الموجهين والباحثين لهذه الغاية. والمعنى الذي نريده أن التاريخ يصبح أداة ووسيلة ، وقيمه وأثره ومبلغ نفعه أو ضرره تغدو متوقفة على صحة الغاية ونبلها أو خللها وفسادها. وما دام العرب ما زالوا في دور التكوين القومي . حتى الآن بكل أسف . فلا بد من أن يعمل أصحاب الرأي والفكر منهم إلى الاستفادة من التاريخ بهدف تحقيق الأغراض القومية نظراً لما يمكن استمداده من عون وقوة ، ولما له من أثر كبير في النفوس والعقول ، مع ضرورة الالتزام الكامل والتام بالمنهج العلمي المحايد ، والبعد عن المبالغة والتهويل والعنتريات الفارغة التي أثبتت فشلها على مدى العقود الماضية.

وهكذا نرى أن كتابة التاريخ تكاد أن تكون تجسيمياً لمزية الدقة وتطبيقاً لها تطبيقاً شاملاً ، فلا غنى لمن تصدى كتابة التاريخ ، وأراد أن ينظر إلى ماضيه نظراً صحيحاً سليماً ، من أن يجد ويجتهد لاكتساب مزية الدقة والانطباع بها.

(٤) التجرد:

الكتابة التاريخية يجب أن تمتاز بالموضوعية والحيدة ، ومن المزايا المطلوبة فيها أيضاً التجرد التام والكامل ، ومسألة التجرد كثر فيها النقاش والجدل ، بل أن البعض زعم أن التجرد أمر محال في الكتابة التاريخية. وفي رأينا المتواضع أن التجرد ومعه الحيدة أمران مطلوبان ومفروضان في كل باحث مهما كان موضوع بحثه ، والتجرد أمر يسير في العلوم الطبيعية ، أما في العلوم الاجتماعية وخاصة التاريخ فهو أمر عسير بعض الشيء ، فالإنسان يستطيع أن يتجرد من ميوله وأهوائه وهو يحل مسألة رياضية أو يحلل مادة كيميائية ، أما في التاريخ فمن العسير التجرد من الميول والأهواء عندما ينظر الإنسان في ماضي أمته ونصيبها من الحضارة.

هنا نذكر المؤرخ الألماني الشهير (موشن) الذي يقول: "إن الذين خبروا أحداثاً تاريخية كما خبرت لا بد لهم من أن يروا أن التاريخ لا يكتب ، بل أن التاريخ لا يصنع بدون حب أو حقد".

وفي الواقع أننا عندما نطالب بالتجرد التام والكامل في الكتابة التاريخية ليس معنى ذلك أننا نطالب بالتخلص من كل شعور أو فكر أو معتقد ، فنحن في النهاية بشر على دراية كاملة بأن الكمال المطلق مسألة لا نصيب لنا فيها على الإطلاق ، فما من شخص يستطيع ذلك عملياً ، وإنما التجرد في دراسة وكتابة التاريخ معناه أن يتمكن من يكتب أو يبحث بها له من دقة شعور وحدة بصيرة من أن ينفذ إلى أعماق الأفراد والجماعات في الماضي ، فيعرف أحاسيسهم ، ويخبر ميولهم ورغباتهم وآمالهم وأمانيتهم ، ويحيط علماً بالظروف التي يعيشون فيها ، ومدى تأثيرهم بها وتأثيرهم فيها ، والمؤرخ يجد في ذلك كله ما يحب وما يكره ، وما يقر وما ينكر ، وما يثير في نفسه من الرضا والإعجاب وما يبعث الأمل والازدراء ، وواجهه في كل الأحوال أن يسعى دائماً إلى إثبات هذا ، وذلك دون أن يجعل لحيه أو كرهه أثراً في هذا الإثبات.

(٥) محبة الحقيقة:

لعل كلامنا السابق يقودنا رأساً إلى الفضيلة التي تنبعث منها الكتابة التاريخية والتي تكمن وراء الفضائل الأخرى ، ونعني بها محبة الحقيقة ، ومنطلق محبة الحقيقة: الدقة التامة ، والتعمق الواعي ، والتجرد التام. وإذا كان التاريخ هو السعي الدائم إلى إدراك الماضي البشري وإحيائه ، فيجب أن نشير هنا إلى أن جوهر هذا السعي ، والدافع الأول له هو محبة الحقيقة ، والرغبة الكاملة في توضيحها وجلالها ونشرها بين الناس لتفعل فعلها في العقول والنفوس ، ولولا هذه المحبة للحقيقة لخرج التاريخ من دائرة العلوم.

وهناك فريقان يسارعان بإنكار مسألة القول بأن محبة الحقيقة جوهر دراسة التاريخ ، الفريق الأول: ينكر إمكان تحقيق هذه الغاية في التاريخ بسبب ارتباطه بجذور حياة الإنسان وأهوائه وميوله ورغباته وآماله وأمانيه ، ويعتقد هذا الفريق أن كل جهد تاريخي مصبغ بهذه الأهواء والرغبات ، وأن التجريد فيه أمر من رابع المستحيلات. وأما الفريق الثاني فيعتقد أن التاريخ هو في نهاية الأمر وسيلة لا غاية ،

(٦) الشعور بالمسئولية:

الكاتب أو المبدع إذا لم يشعر بالمسئولية تجاه أقواله وأفعاله ، وتجاه الناس والمجتمع الذي يعيش فيه ، فإن كل إنتاجه عبث لا جدوى منه ، عبث تذروه الرياح. ومن هنا فإن أبرز الصفات التي تبدو عند النابهين من المؤرخين هذا الشعور الصادق الذي يملأ نفوسهم بنبل عملهم وبعظمة وشرف مسؤولياتهم ، والذي يدفعهم إلى أن يطالبوا أنفسهم أشد مطالبة ويقهروها على أداء شروط السعي كي تأتي أحكامهم ونتائجهم جادة عادلة خالصة مفيدة للناس جميعاً.

إن كل نوع من أنواع السعي المجدي يتطلب الشعور التام بالمسئولية ، وطبيعي أن الحاجة إلى إدراك المسئولية تعظم عندما يكون السعي- كما هو الحال في دراسة التاريخ- وعمر المسلك ، باهظ التكاليف ، وعندما يأتي أثره في النفس بارزاً ونتيجته نافذة فعالة ، يشعر الباحث أنه حقق الخبر الذي سعى إليه ، وقهر الشر الذي يظل متربصاً به وبعمله لعله يقهر الخير ذات يوم.

خاتمة

لاحظنا فيها سبق أن المزايا العقلية التي يفرغها التاريخ هي في جوهرها فضائل خلقية لا خلاف عليها ، فالرغبة الصادقة في الوصول إلى الحقيقة التاريخية والصبر والمثابرة والجد وتحمل التعب في جمع الأسانيد والمصادر والمراجع والأدلة والبراهين ، بالإضافة إلى الوثائق وإثبات صحتها ، واستخراج الأحكام منها تتطلب مجاهدة النفس مجاهدة عنيفة مستمرة ، وكذلك ترويضها على سلوك الطريق الضيق وأداء الشمن الباهظ. والدقة العلمية في الكتابة قد تبدو صفة عقلية فحسب ، ولكنها في الواقع قائمة أساساً على أمانة التعامل مع المصدر والمرجع ، وأمانة الفكر ، وأمانة التعبير ، وكذلك القول في الشك والنقد المنهجي البناء ، وفي التجريح والتعديل ، كل ذلك لا يقصد به إلا إظهار الحق ونفي الباطل.

أما التجرد عن الهوى والتواضع تجاه خطورة المهمة التي يقوم بها الباحث التاريخي ، فلا جدال في أصولها الخلقية ، وجذورها الأدبية ، ولا يستطيع أي عالم من العلماء مهما كان أن يرتفع بعلمه فوق منزلته من حيث هو إنسان. والتاريخ الذي يتعرض أكثر مما يتعرض غيره من العلوم للأهواء أو الميول أو النزعات أو الرغبات أو التوجهات أو الكذب أو التزييف أو التحريف ، خليك بأن يخضع لهذه القاعدة نقصد التجرد التام والكامل ، وهذا يتطلب من الذي يتصدى للكتابة التاريخية أن يحقق في ذاته القيم والفضائل الإنسانية أفضل تحقيق.

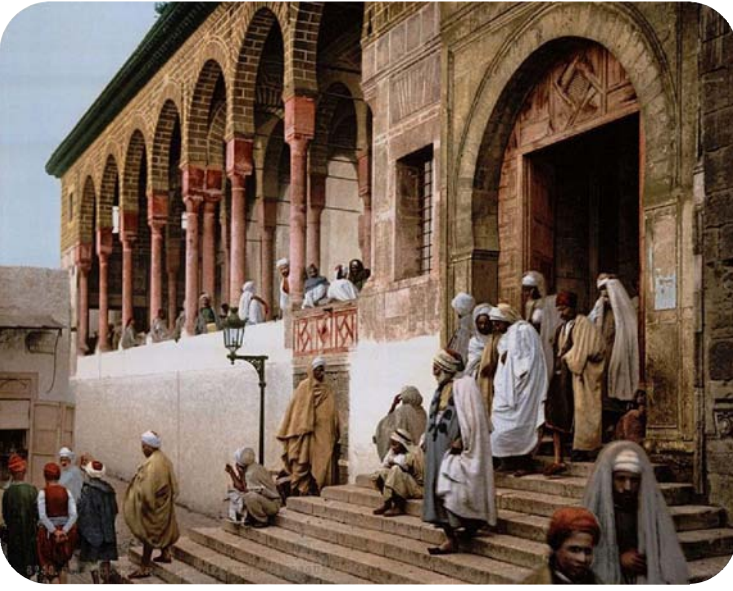
المراجع

- أحمد سيد محمد ، الدليل إلى منهج البحث العلمي ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٥ .
- أحمد شلبي ، كيف تكتب بحثاً أو رسالة ؟ ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٧٦ .
- حسن عثمان ، منهج البحث التاريخي ، الطبعة الرابعة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٦ .
- زكي نجيب محمود ، أسس التفكير العلمي ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٧ .
- عبد الرحمن بدوي ، النقد التاريخي ، مكتبة النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٣ .
- فؤاد زكريا ، التفكير العلمي ، سلسلة عالم المعرفة ، رقم (٣) ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ١٩٧٨ .
- يسري عبد الغني عبد الله ، معجم المؤرخين المسلمين حتى القرن الثاني عشر الهجري ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٩١ .
- يسري عبد الغني عبد الله ، مؤرخون مصريون من عصر الموسوعات ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ٢٠٠٠ .



الأستاذ يسري عبد الغني في سطور:

ليسانس لغة عربية ودراسات إسلامية / كلية دار العلوم / جامعة القاهرة / ١٩٧٥ . دبلوم الدراسات العليا في التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية — جامعة عين شمس / ١٩٧٧ . دبلوم الدراسات الإسلامية ، المعهد العالي للدراسات الإسلامية ، القاهرة ١٩٨١ . دبلوم عام في الدفاع الاجتماعي والإرشاد النفسي (من منظور إسلامي) — معهد الدراسات العليا للدفاع الاجتماعي — جامعة القاهرة ١٩٩٩ . دبلوم خاص في الدراسات الاجتماعية (ماجستير) — معهد الدراسات العليا للدفاع الاجتماعي — جامعة القاهرة ٢٠٠١ . عمل مدرساً بوزارة التربية والتعليم المصرية ، من عام ١٩٧٥ إلى عام ١٩٨١ . عمل باحثاً ومحاضراً بوزارة الثقافة المصرية من عام ١٩٨١ إلى عام ١٩٩٣ . عمل كمدير لتحرير أكثر من مجلة ثقافية تصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب ، منها : مجلة الجديد ، مجلة المسرح القديمة ، مجلة القاهرة ، مجلة عالم الكتاب ، مجلة عالم القصة ، مجلة علم النفس ، مجلة التراث الشعبي. عمل كمحاضر بنادي الوافدين التابع لوزارة التعليم العالي المصرية. يعمل حالياً كباحث ومحاضر (حر / مستقل) للدراسات الإنسانية و الحضارية والعربية والإسلامية والمقارنة في أكثر من معهد وجامعة بمصر ، بالإضافة إلى كونه خبيراً في مجال المعلومات والمكتبات والتاريخ الثقافي.



حفريات "الإناسة" في الحضارة العربية الإسلامية



أ.د. عبد العزيز غوردو

استاذ باحث وإطار في الإدارة التربوية
أكاديمية الجهة الشرقية - وجدة
المملكة المغربية

ghourdou.abdelaziz@voila.fr

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

عبد العزيز غوردو، حفريات "الإناسة" في الحضارة العربية الإسلامية - دورية كان التاريخية - العدد الثاني عشر؛ يونيو ٢٠١١. ص ١١٤ - ١٢٧.

(www.historicalkan.co.nr)

ملخص

مقدمة

يشير موضوع "حفريات الإناسة" بالضرورة إلى الكشف عن الأصول الأولى للتطور الذي حصل على هذا الحقل المعرفي الإنساني، وبما أن هذا العلم/ الإناسة، يحيل مباشرة على كل ما هو إنساني، فإن شموليته تسبب سهولة إدعاء أي ثقافة كانت بأحقيتها الريادية عليه، ومن ثم فلكل واحد أن يدعي صناعة الإناسة في مختبره التاريخي الأول، إذا كانت هذه الصناعة لا تحتاج إلى عدة منهجية وثقافة واسعة للمجتمع الحاضر للمشروع الريادي، لكن هذه العدة/ الثقافة بالضبط هي ما يمكن المؤرخ الحقيقي من طرح الأسئلة الذكية والجديدة على الماضي الإنساني، وهي أيضاً ما يمكنه من ترتيب أحداث ماضي هذا العلم الترتيب المناسب بغية فهم أمثل لنشأته وتطوره.

ونحن، في هذه الدراسة، لا نريد أن نحاور المشروع الأنثروبولوجي الغربي - كما فعل دكروب وآخرين - انطلاقاً من مبدأ التسليم له بالفضل والريادة،^(١) بل نريد أن نحفر عميقاً للتشكيك في هذا الفضل وهذه الريادة؟ وفي سعينا لتحقيق ذلك فإننا سنحاول ألا نصيب دراساتنا هذه بالترهل من خلال إقبالها بالمراجع والدراسات، بل سنعتمد فيها على خطوات منهجية محددة وثابتة، بغية استكشاف النتائج واضحة جلية؛ وعليه فإننا سنعتمد على مصادر أساس في التأسيس لمشروع هذه الدراسة، حيث سنرجع، في بناء جانبها النظري، إلى قطبين كبيرين لهذا العلم تركا بصماتهما الواضحة عليه من دون شك، أما في الجانب الميداني فإننا سنركز على تقريرين ميدانيين للكشف عملياً عن حفريات الإناسة في الحضارة العربية الإسلامية.^(٢)

وبما أن ابستمولوجيا المناهج تعلمنا أن الأصل في كل موضوع ليس هو اختيار النموذج، وإنما تبريره، فإننا نجد تبريراً لاختيارنا في الآتي: أولاً فيما يتعلق بالجانب النظري: اخترنا للتأسيس له الاعتماد على قطبين مرجعيين هما: قطب الأنثروبولوجيا الفرنسية، كلود ليفي ستراوس، وقطبها الأنجلوساكسوني: إيفانز برتشارد. الأول من خلال عمله المرجعي: الأنثروبولوجيا البنيوية، والثاني من خلال عمله الرائد: الأنثروبولوجيا الاجتماعية؛ ثانياً إن ورود ابن فضلان وابن بطوطة، كدعامة لتوثيق هذه الدراسة في شقها الميداني، لم يكن اعتباراً، بل مؤسساً على تصورنا العام للموضوع، وعلى اختيار بعد قراءات عديدة لأدب الرحلات.

يأتي ابن فضلان، تاريخياً، في بداية أدب الرحلات، أي إنه يؤثث للحظة التأسيس، بكل ما تعنيه الكلمة من معنى: (من التجارب الأولى؛ رحلة من تمويل الدولة/ سفارة؛ ليس الهدف منها بالأساس حب المعرفة والاطلاع؛ ليست هناك خبرة في الرحلات... وبالتالي ضحالة التجربة)، بينما تؤرخ رحلة ابن بطوطة لاكتمال التجربة، بعد تراكم طويل: (رحلة حب في الاطلاع والمعرفة؛ دراية عبر التجارب السابقة بالرحلات وأدبها؛ من تمويل ذاتي... وبالتالي نضج التجربة واكتمالها). فالاختيار في شقيه، النظري والميداني، لم يكن اعتباراً كما هو واضح. ولأجراء موضوعنا المعنون: "حفريات الإناسة في الحضارة العربية الإسلامية" فإننا نقترح مقاربة تتكئ على تصميم بسيط مبدئياً يقوم على:

توجد ثلاثة أبعاد للجدال الأنثروبولوجي الذي تتطرق له هذه الدراسة. أولاً، من المهم بسط الحدود المرجعية للمقتربات الغربية وتحدي تأثيرها على علم الإناسة المعاصر. ولكن، وبما أن الغربيين كثيراً ما يعتبرون هذا العلم شكلاً من الفكر الأيديولوجي، عندها يصبح هدفنا الثاني هو معالجة العلاقة المبهمة بين المفاهيم الأنثروبولوجية والمفاهيم الغربية المقترنة بالاستعمار. وأخيراً، وبسبب غياب تقليد متجانس للتحليل الأنثروبولوجي، فإن هذه الدراسة تهتم أيضاً بمهاجمة المفاهيم الغربية حول قضايا نشأة الإناسة، من منطلق تأثر بشكل واضح بالموضوعية المعرفية، كما توطرها إبستمولوجيا العلوم. معروف أن أعمال النقد الذاتي شبه مفقودة في الأنثروبولوجيا. لذلك، وعندما نقول بأننا ننوي تحدي تأثير الفكر الغربي حول نشأة هذا العلم، فإننا لا نستثني مؤلفات المعاصرين من العرب والمسلمين، التي تحمل ندبات هذا الفكر، حيث خضعت بالتقليد، ودون إدراك، لقوام السوق الأيديولوجي السائد. فهذه الدراسة، إذن، ليست مجرد تحليل نقدي للمقتربات الأنثروبولوجية الغربية فقط، ولكنها أيضاً عمل لإزالة الاستعمار الشخصي عن الفكر الأنثروبولوجي العربي، إلى حد كبير. إن الثقل الرئيس في نقاشنا، الجوهرية، هو عدم كفاية الأساس النظري الأنثروبولوجي الغربي لدراسة حفريات هذا الحقل المعرفي. لأن مقترباته النظرية سيطر عليها التقليد الفرنسي لستراوس ومدرسته، من جهة، والمنطلقات التقليدية المرتبطة بالمؤسسات المحترفة البريطانية/ برتشارد، من جهة ثانية. والبديل الرئيس لكل هذا التقليد، هو بناء "نقد ذاتي" للتحقيب المهيمن على علم الإناسة، لكن أي نقد؟

ارتكز أحد جوانب مقولتنا، في دراسة وهدم هذه المقتربات الغربية، على أنه من أجل تأسيس قاعدة مرضية لتحقيب معقول للإناسة، يجب تحقيق مهمة أولية، تتمثل في رفض التفسيرات الغائبة الغربية، التي تحاول معالجة تاريخ الإناسة كسلسلة من المراحل التي تطورت بالغرب/ المركز، منذ النشأة الأولى/ عصر الأنوار، وإلى وقتنا الراهن، وأن باقي المحيط، بما فيه العالم الإسلامي، لم يكن إلا مستهلكاً لما أنتجه الفكر الغربي. وتحتاج عملية الرفض هذه أن نأخذ بعين الاعتبار ادعاءات ستراوس وبرتشارد المعرفية، وإقامة الدليل على بطلانها، وتبيان أنها مجرد تحليلات انتقائية لن تلبث أن تأخذ مكانها، وحجمها الحقيقي، ضمن مشروع إعادة التحقيب المرجوة. ولإعادة التأسيس هذه كان لا بد من أدلة ومن مستندات، وجدناها في الرجوع إلى التراث العربي الإسلامي، ونعني بالذات كتب الرحلات بجميع مستوياتها، فكان أن اهتمينا إلى مقاربة تصنيف جديدة، اعتماداً على أرضية النقاش التي أعلنها عنها، في صدر إشكاليتنا العامة: أي استقصاء الدرس الأنثروبولوجي فيها.

وهكذا صنفنا المادة الأنثروبولوجية فيها، وحددنا درجة ملامتها لهذا العلم، لننتهي إلى أنها غالباً لم تخرج عن مستوى المادة الإيتنوغرافية، باستثناء إعادة قراءتنا لابن بطوطة التي انتهت بنا إلى اكتشاف مذهب قوامه قوة ومثانة الدرس الأنثروبولوجي عنده، وبالتالي وجب أن يكون المنطلق الأساس لأي تحقيب أنثروبولوجي يزعم الدقة والموضوعية.

دراسات واحدة ، " بل هي ، في الواقع ، ثلاث مراحل أو ثلاث لحظات من بحث واحد ، وإثارة هذا اللفظ أو ذاك يعبر فقط عن اهتمام معين يتجه نحو نمط من البحث لا يستبعد النمطين الآخرين بأية حال ^(٨) . وفي هذه الحالة يصبح لفظ الأنثروبولوجيا هو الأصلح " لتمييز مجموع هذه اللحظات من البحث " ^(٩) .

الأنثروبولوجيا الاجتماعية والأنثروبولوجيا الثقافية:

تميل بريطانيا للتعريف الأول ، بينما تميل الولايات المتحدة للتعريف الثاني ، والنقاشات الحادة التي دارت بين الأمريكيين مورديك والانجليزي فيرث تثبت أن تبني كل تعبير يلبي اهتمامات نظرية محددة جيداً ^(١٠) . إن مفهوم " الثقافة " من أصل انجليزي ، " ونحن ندين لتايلر بتعريفها للمرة الأولى حيث يقول: هي ذاك الكل المركب الذي يشتمل على المعرفة والاعتقاد والفن والأخلاق والقانون والعادات ومقدرات وعادات أخرى يتحلى بها الإنسان الفرد في المجتمع " ^(١١) أي ما يميز الإنسان عن الحيوان ، حيث يبدو الإنسان كصانع أدوات ، وحيث تبدو العادات والمعتقدات والمؤسسات أيضاً مجرد تقنيات أخرى ، ذات طبيعة فكرية ، جاءت لخدمة الحياة الاجتماعية ، ولتجعلها ممكنة ^(١٢) . بهذا تصبح الأنثروبولوجيا الاجتماعية ^(١٣) الفصل الذي يدرس التنظيم الاجتماعي ، لكن مجرد فصل من بين فصول الأنثروبولوجيا الثقافية ^(١٤) . " إن الأنثروبولوجيا ، إذ تدعي أنها " اجتماعية " أو " ثقافية " ، تتطلع دائماً إلى معرفة الإنسان الشامل ، منظوراً في الحالة الأولى من خلال إنتاجاته ، وفي الثانية انطلاقاً من تصوراتها " ^(١٥) .

المطلب الثاني: المراحل التاريخية الكبرى للأنثروبولوجيا

موضوع الإناسة قديم جداً لأنه مرتبط بالإنسان وبواقع تطوره عبر العصور ، أما علم الإناسة فحديث جداً ولم يدخل منتدى العلوم إلا قريباً ^(١٦) . فمثلاً لم يتم اقتراح إحداث كرسي للأنثروبولوجيا الاجتماعية في فرنسا إلا سنة ١٩٥٨ ، وقبل ذلك بخمسين سنة كان السير جيمس جورج فرارز قد ألقى درس افتتاح الكرسي الأول ، في العالم ، للأنثروبولوجيا الاجتماعية ، وقبله بخمسين سنة أخرى كان قد ولد رجلان يعتبران بمثابة رئيسي العمال الذين شيدوا الإناسة ، هما: فرانز بواز وإميل دوركهايم ^(١٧) . وقد كان مارسيل موس قد فشل ، سنة ١٩٣٠ ، في إحداث كرسي خاص مستقل بالأنثروبولوجيا عن علم الاجتماع ^(١٨) ، لكنه نجح بعد ثمان سنوات من ذلك (أي سنة ١٩٣٨) في إدخال كلمتي الأنثروبولوجيا الثقافية ، ولأول مرة ، إلى الترمينولوجيا الفرنسية ^(١٩) . ليني إطارها النظري ، وليأتي مالفينوفسكي ليشيد صرحها التجريبي ^(٢٠) .

ونحن نتتبع مسيرة تطور هذا الحقل المعرفي نجدها قد ارتبطت ارتباطاً عضوياً بتاريخ الاستعمار ، إذ في الوقت الذي كان فيه الباحثون الأوائل يفتشون في المستعمرات عن تنوع الممالك الحيوانية والنباتية ، تطور ، بالتوازي ، بحث آخر يعمل على الكشف عن تنظيم المجتمعات المستعمرة ، الموسومة بـ: " البدائية " والكشف عن ثقافتها ^(٢١) . وبالتالي فنحن أمام علم ، أو مجال ، حديث جداً ^(٢٢) كان يسعى إلى الإحاطة بالظواهر الإنسانية المختلفة ، محاولاً فهمها في سياق تطورها مع تطور المجتمع نفسه ، مع الحرص على تصنيفها والتمييز داخلها بين ما يرتبط بثوابت المجتمع (القيم ؛ الثقافة ؛ الهوية ...) والمتغيرات الطارئة (مثل بعض الحركات ، أو الأفكار الوافدة ، أو بعض أنواع السلوك المحلي ...) ، مستخدماً وسائل

الإناسة: المفهوم ، التاريخ ، المنهج .

المبحث الأول: رصد المفهوم ومراحل تطوره الكبرى .

المطلب الأول: في معنى الإناسة .

المطلب الثاني: المراحل التاريخية الكبرى للأنثروبولوجيا .

المبحث الثاني: موضوع الإناسة: حقل أو مجال الإناسة ومنهجها .

المطلب الأول: الإناسة الاجتماعية والثقافية ، الإناسة الطبيعية .

المطلب الثاني: المنهج والأدوات .

الإناسة ، الجذور والامتدادات في الحضارة العربية الإسلامية .

المبحث الأول: أصول الإناسة في الحضارة العربية الإسلامية .

المطلب الأول: قراءة في المصادر ذات الصلة بموضوع الإناسة .

المطلب الثاني: الشروط الأولى لتكون الفكر الإناسي عند العرب والمسلمين .

المبحث الثاني: نماذج تطبيقية: ابن فضلان وابن بطوطة .

المطلب الأول: نصيب الإناسة من رسالة ابن فضلان .

المطلب الثاني: وماذا عن ابن بطوطة ؟

الإناسة: المفهوم ، التاريخ ، المنهج

المبحث الأول: رصد المفهوم ومراحل تطوره الكبرى

المطلب الأول:

في معنى الإناسة، إيثنوغرافيا، إيثنولوجيا، أنثروبولوجيا:

Ethnologie كلمة مؤلفة من مقطعين: Ethnos (شعب) و logos (علم) ؛ علم طبائع الأعراق من حيث المنشأ والتطور. Ethnographie (علم) ؛ علم طبائع الأعراق من حيث المنشأ والتطور. graphie (وصف) ؛ الدراسة الوصفية للشعوب. ^(٢٣) تقوم الإثنوغرافيا على مراقبة بعض الجماعات البشرية وتحليلها من خلال خصائصها (ويتم اختيارها ، غالباً ، من بين أكثر الجماعات اختلافاً عن جماعتنا) بغية رد حياة كل منها إلى شكلها البدائي ؛ فيما تستخدم الإثنولوجيا الوثائق المقدمة من الإثنوغرافي استخداماً مقارناً. وبهذا المعنى تأخذ الإثنوغرافيا معنى واحداً في جميع البلدان ، وتطابق الإثنولوجيا تقريباً ما تعنيه الأنثروبولوجيا الاجتماعية ؛ (تختص الأنثروبولوجيا الاجتماعية بدراسة المؤسسات ، فيما تشغل الأنثروبولوجيا الثقافية بدراسة التقنيات). تتناول الإثنوغرافيا الوصف الميداني لجماعة محدودة بالحد الذي يسمح للباحث من جمع معطياته ميدانياً بنفسه ، سواءً داخل الجماعة موضوع الدراسة ، أو داخل المتحف عندما يتعلق الأمر بمعطيات مادية (أسلحة ، أدوات مختلفة ...) ^(٢٤) .

بالنسبة للإيثنولوجيا تمثل الإيثنوغرافيا خطوة أولى نحو التركيب ، أي أن الإيثنولوجيا تشتمل بالضرورة على الإيثنوغرافيا " باعتبارها مسيرتها التمهيدية ، وتشكل امتدادها " ^(٢٥) . لذا ، وباعتماد لفظتي الإيثنوغرافيا والإيثنولوجيا ، تجد الإيثنولوجيا نفسها مقصورة على الأنثروبولوجيا الطبيعية ^(٢٦) . أما لفظي الأنثروبولوجيا الاجتماعية والأنثروبولوجيا الثقافية فيحلان على مرحلة ثانية وأخيرة من التطور ، تأتي بعد الإيثنوغرافيا والإيثنولوجيا ، ويتناولان بالدراسة المجتمع البشري منذ أقدم عصوره ، وصولاً إلى زمننا الراهن ^(٢٧) .

وبهذا المعنى فإن الإيثنوغرافيا والإيثنولوجيا والأنثروبولوجيا لا تؤلف ثلاثة فروع علمية مختلفة ، ولا حتى ثلاثة مفاهيم مختلفة عن

الانثروبولوجي ، كما قدمه أساطين الدرس الإناسي/برتشارد - ستراوس ، على الرائد المزعومين ، من خلال السؤال: هل سافر مونتسكيو (المثال الانثروبولوجي الرائد عند برتشارد) وروسو (النموذج المفضل لدى ستراوس) إلى شعوب بدائية ، وأقاما بينها وتعلما لغاتها ودرسا بنياتها وأنساقها الثقافية ومؤسساتها الاجتماعية عن قرب ... حتى استحقا أن يكونا رائدين لهذا العلم ؟ وإذا تجاوزنا هذا السؤال المزعج ، واعتبرنا عن حسن نية ، بأن برتشارد عندما قدم نموذج / مونتسكيو ، وستراوس وهو يقدم مثاله /روسو ، إنما كان ذلك على سبيل الضرب المجازي ، وأن التأسيس الحقيقي (تأسيس الانثروبولوجيا) تم بعد ذلك بمدة مع فراز وبراون وآخرين .. فإن السؤال نفسه يظل يحاصرنا: هل سافر جيمس فريزر ورادكليف براون وفرانز بواز وإميل دوركهيم...؟؟؟ والحصيلة ، سواء بالاكتمال بالسؤال الأول أو بمجاوزته إلى الثاني ، تبقى واحدة: إما أن المنهج الانثروبولوجي ، كما قدمه رائده (برتشارد/ستراوس) وتلاميذهم لاحقاً ، فيه كثير من المغالطة ، أو أن الرواد المزعومين (بدءاً من مونتسكيو إلى دوركهيم) لم يكونوا رواداً فعليين ؟ وفي هذه الحال علينا أن نبحث عن الرواد الحقيقيين خارج ترسانة الأسماء المقدمة لنا.

بما أن العلم لا يسمى علماً إلا باعتماد منهج خاص به ، يميزه عن باقي العلوم ، فإننا سنحافظ على تعريف المنهج الانثروبولوجي كما قرره رواه ، رغم الانتقادات التي قد تعترضه والتي نعتبرها طبيعية بالنسبة لجميع العلوم ، أي: السفر والرحلة والإقامة مع الشعب / المجتمع المدروس ، وتعلم عاداته واكتساب لغته والتعرف عن قرب على ثقافته ومؤسساته.. وملاحظة كل ذلك وتسجيله بموضوعية ودقة ومقارنتها مع نظيراتها في مجتمعات أخرى الخ.. الخ...^(٢٤) لكننا ، وإذ نحتفظ للمنهج الانثروبولوجي بهويته ، فإن ذلك لا يعطينا من إعادة صياغة الإشكال الجوهري عن رواه الحقيقيين ، من جديد ، لنقول: إذا كان علم الإناسة ما زال حديث النشأة - وإن كان أباه ورواده الأوائل قد عاشوا قبل ذلك بكثير ، بمعنى أن مجال وأدوات وغايات علم الإناسة قد وجدت قبل التسمية نفسها - فهل علينا أن نتوقف بتاريخ نشأة هذا العلم عند الحدود التي اقترحها علينا قطباه: ستراوس وبرتشارد؟ سؤال يحتاج إلى تأمل ونظر وتدقيق ، وهو ما سنحاول القيام به في الفصل الثاني من هذا البحث.

المبحث الثاني:

موضوع الإناسة: حقل أو مجال الإناسة ومنهجها

المطلب الأول:

الإناسة الاجتماعية والثقافية، الإناسة الطبيعية

توجه الإناسة موضوعها لدراسة المجتمعات البدائية^(٢٥) ، والمجتمعات البدائية لها تاريخ طويل لكنها قليلة العدد وتحتل أراضاً محدودة المجال ، وتقيم صلات خارجية محدودة ، لها اقتصاد وتكنولوجيا بسيطة ، ووظائفها الاجتماعية قليلة التخصص. هذه هي المجتمعات التي ينصب عليها البحث الإناسي.^(٢٦) وربما لهذا السبب ذهب فوكو في تعريفه للإناسة على أنها "علم معرفة الشعوب التي ليس لها تاريخ"^(٢٧) ، أما السبب الحاسم لدراسة المجتمعات البدائية في الوقت الراهن فهو "أنها تحول بسرعة كبيرة بحيث تتوجب علينا دراستها الآن قبل فوات الأوان"^(٢٨) ، أي قبل أن تصبح موضوعاً

وتقنيات بحث ودراسة ، نظرية وميدانية ، تعتبر كلها من آخر ما أنتج خلال القرنين الماضيين ، مثل بنوك المعلومات ، واستطلاعات الرأي ، والتحقيقات الميدانية ، والاستجوابات المعمقة الخ...

لقد برزت الأهمية والحاجة إلى هذه التقنيات بسبب التطورات التي طالت المجتمعات الغربية الصناعية ، فأرادت إعادة اكتشاف الذات عبر معارضتها مع الآخر ، ذلك أن الثورة الصناعية ، ثم الزراعية ، قد قلبت بنيات المجتمعات الأوربية وأحدثت فيها تغييرات عميقة أدت إلى ظهور شرائح وفئات اجتماعية ونمط حياة حديث ، واختفاء مهن وشرائح اجتماعية أخرى ، كما أن نوعية الحياة عرفت تغيراً تاماً مما أعطى بعداً جديداً للمجتمعات ومختلف المؤسسات.

لكل هذه الأسباب برزت الحاجة إلى علم كعلم الإناسة لمواكبة ، وتأطير ، وضبط كل تلك التطورات بغية تمكين الآليات المختلفة في المجتمع من السيطرة عليها ، والتوصل إلى أنجع الحلول للمشاكل التي تولدها.^(٢٣) لكن من المؤسف حقاً أن يتم كل ذلك بتجاهل مطلق لإضافة الآخر / النّد / الإسلام ، للمشروع الحضاري الإنساني ، وإنصافه ، بدل وضعه موضع المناصب للعداء.^(٢٤) كتب برتشارد فصلاً طويلاً (من كتابه: الإناسة المجتمعية) بعنوان: الأصول النظرية ،^(٢٥) حشد فيه كل مفكري وفلاسفة عصر الأنوار ، وجعلهم رواداً للإناسة ، لكنه لم يشر لا من قريب ولا من بعيد حتى لمفكر لا يخفى دوره على أي باحث في علوم الاجتماع والإنسان ، هو ابن خلدون ؟

يقول برتشارد: "الإناسة قد رأت النور فعلاً خلال القرن ١٨م ، إنها بنت عصر الأنوار ، وهي ما زالت تحمل بصمات ذلك العصر."^(٢٦) في فرنسا ، يضيف برتشارد ، "يمكن الكلام عن الإناسة ابتداءً من مونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥). فكتابه الشهير "روح الشرائع" (١٧٤٨) الذي هو مصنف في الفلسفة السياسية ، بل والمجتمعية ، قد عُرف بشكل خاص بالنظريات الفريدة التي كان ينادي بها الرجل. كان يعتقد أن للمناخ تأثيراً على طباع البشر ،^(٢٧) ومن المأثور عنه أيضاً ملاحظاته حول فصل السلطات في الحكم. وإذا كان مونتسكيو يحظى باهتمامنا فلأنه كان يعتقد منذ ذلك الحين أن الظواهر في مجتمع من المجتمعات تتقاطع جميعاً ويتوقف بعضها على بعض".^(٢٨)

في الوقت الذي يرد فيه القطب الأنجليزي إفانس برتشارد نشأة الأنثروبولوجيا إلى عصر الأنوار ، وبالذات مونتسكيو ، فإن القطب الفرنسي ليفي ستراوس - وهو لا يبتعد عن عصر الأنوار بدوره - يردها إلى روسو ، فيكتب بالحروف الكبرى: جان جاك روسو مؤسس علوم الإنسان ،^(٢٩) فقط لأنه ، أي روسو ، كان يشدد وينوه بالرحلات التي ينظمها العلماء ، أو الناس عامة ، للتعرف على عادات الشعوب وتقاليدها وطريقة تنظيمها وتفكيرها... رحلات تزور "تركيا ومصر وبلاد البرابرة وإمبراطورية مراکش وغينيا وبلاد القفر وداخل أفريقيا وسواحلها الشرقية وما لا بار والمغول وضياف الغانج وممالك سيام وبيغو وآفا والصين ولاسيما اليابان..."^(٣٠) ليعقب ستراوس على ذلك بسؤال استنكاري: "أفليست الانتوغرافيا المعاصرة وبرنامجه ومناهجه هي التي نراها ترسم هنا؟"^(٣١) هذا هو "روسو الانثروبولوجي" الذي اكتشف نفسه من خلال الآخر ، أو عبر تميزه عنه...^(٣٢) ولينتهي إلى خلاصة "أنا والآخر ، مجتمعي والمجتمعات الأخرى ، الطبيعة والثقافة ، المحسوس والمعقول ، الإنسانية والحياة"^(٣٣).

لا يهمننا ، في هذا المستوى من البحث ، أن نرجح من الأجدد بالريادة: مونتسكيو أم روسو ؟ بقدر ما نريد فقط تطبيق المنهج

إن هذه الشروط ، إذا ما احترمت بجدية وصرامة ، يمكن أن تجعل من علم الإناسة الأداة المثلى أو الموضوعية ، على الأقل / وبالتالي العملية ، لدراسة مختلف الأدوار المجتمعية وفهمها الفهم الصحيح. وعليه فإن أكبر تهمة يمكن أن توجه للإنسان هي عدم الموضوعية ، أي عدم احترام العلمية ، وذلك بتغييب أدوات علم الإناسة ، أو عدم احترام نتائج البحوث والدراسات الإنسانية. فالأنثروبولوجيا تبحث في "الإنسان" / شبيهها والمختلف عنا في آن واحد ، إنها "نحن" منظوراً إلينا من الخارج ، مجموع الإنتاج الثقافي والاجتماعي "للأنا" كما يراها "الآخر" — وذلك بعد تجربة ومعاينة — حيث "الإنسان" هو "الذات" و"الموضوع" دون مسافة حقيقية بينهما ، لإنتاج "معرفة" يفترض فيها أن تكون "موضوعية". فهل السؤال حول موضوعية الإناسة هو إجراء تعسفي في حقها ، انطلاقاً من المعطيات أعلاه ؟

ربما.. وربما لهذا السبب اختتم آدم كوبر تقديمه للتفسير الأنثروبولوجي للثقافة ، بالتسليم باستحالة "الموضوعية" في البحث الأنثروبولوجي الذي قدمه ، كناية عن استحالة هذه الموضوعية في الدرس الأنثروبولوجي عامة ^(٤٩). وجدير بالإشارة أنه في عدد كبير من المناسبات تعرضت الدراسات الأنثروبولوجية للنقد ، عندما كانت تتحول إلى أداة في يد الأنظمة الحاكمة ، حيث "تجازف بأن تجعل من الأنثروبولوجيا مساعداً للنظام الاجتماعي". ^(٥٠) ومعروف أن فرنسيس فوكوياما كان قد وجه انتقاداً حاداً لعالمية الإناسة الشهيرة مارغريت ميد واتهمها بأنها كانت تتجاهل ، في كثير من المرات ، الحقائق التي تتناقض مع افتراضاتها وتوجهاتها الأيديولوجية... ^(٥١)

إن الأنثروبولوجيا إذ تفتتح على عدد كبير من العلوم: اللغة ، وعلم الآثار ، والتاريخ ، والجغرافيا البشرية ، وعلم النفس... تبقي البحث الميداني ركيزتها الأساس التي تجعل من الباحث ، المتمرس بالميدان ، أنثروبولوجياً حقيقياً ، وعليه فلا غنى عن الممارسة الميدانية لكل من يروم الارتقاء في زخم الإناسة هذا ، ومن يعتقد بأنه يمارس الأنثروبولوجيا ، أو يقوم بتدريسها ، مكتفياً بعدد من المراجع والمصادر النظرية ودون نزول للميدان ، هو يعيش حالة من الوهم عليه أن يتخلص منها ^(٥٢). إن حاجة الأنثروبولوجيا للتجربة الميدانية تتعلق بسبب عميق يرتبط بطبيعة الفرع العلمي ذاتها ^(٥٣) ، ذلك أن الأنثروبولوجي يعتمد اعتماداً جديلاً على الملاحظة والعيش ، فترات طويلة ، مع مجتمع غريب ، يسلط عليه عدسته المكبرة / الملاحظة التامة "الملاحظة التي لا شيء بعدها ، إن لم يكن استغراق الملاحظ استغراقاً نهائياً — وهذا مجازفة — في موضوع ملاحظته" ^(٥٤) ، ولذلك وجب أيضاً على الإنسان الأصيل أن يحيط علماً بلغة القوم الذين يتنطع لدراساتهم ^(٥٥).

الإناسة، الجذور والامتدادات في الحضارة العربية الإسلامية

البحث الأول:

أصول الإناسة في الحضارة العربية الإسلامية

سوسيولوجيا ؛ ذلك أن السوسيولوجيا تنصرف لدراسة المجتمعات المتحضرة. ^(٣٩) فالذاكرة الجماعية ، لهذه الشعوب ، تخزن العادات والقيم والتقاليد. والبحث الأنثروبولوجي الغربي انطلق بالأساس لدراسة ما تخزنه هذه الذاكرة ، لكن بنية تدميره ، قبل أن يدعي لاحقاً بأنه قد غير مساره باتجاه العلم والموضوعية. ^(٤٠)

الأنثروبولوجيا الاجتماعية فرع من العلوم الاجتماعية ^(٤١) بما أن موضوعها التجمعات البشرية ^(٤٢) ، أما الأنثروبولوجيا الطبيعية فتهتم بمسائل مثل تطور الإنسان بدءاً من أشكال حيوانية ^(٤٣) ، وتوزعه الحالي في جماعات عرقية ، متميزة بصفات تشريحية أو فيزيولوجية ، وهي تقيم علاقات وثيقة على نحو خاص مع العلوم الاجتماعية. وتوؤل إلى حد كبير ، إلى دراسة التحولات التشريحية والفيزيولوجية الناجمة ، بما يتعلق بنوع حي معين ، عن ظهور الحياة الاجتماعية واللسان ومنظومة قيم ، أو ، بكلام أصح ، ظهور الثقافة. إن ما يدرس في بعض الجامعات تحت مسمى الإناسة الطبيعية ، يدرس في جامعات أخرى تحت تخصص التاريخ الطبيعي. ^(٤٤)

أما مجال الأنثروبولوجيا الخاص (اجتماعية كانت أم ثقافية) فيحتوي عدداً من منظومات العلامات مثل: اللغة الأسطورية وقواعد الزواج ومنظومات القرابة والقوانين العرفية وبعض أشكال المبادلات الاقتصادية. إن الأدوات والتقنيات والرسوم والمعتقدات الشعبية والطقوس واللغة ^(٤٥) ، فضلاً عن القرابة والتنظيم الاجتماعي ، والدين ، والفولكلور ، والفن... ^(٤٦) كلها تخزن أشكالاً من الرموز والبنى التي تقبل أن يمارس عليها الدرس الأنثروبولوجي منهجه ، ما دام ذلك يتم في المجتمعات المسماة بالمتوحشة أو البدائية. ^(٤٧)

على أنه وجب التنبيه إلى أن الأنثروبولوجيا وهي تطرح موضوعاتها الرمزية عبر دراسة العلامات والتقنيات وتحليلها في إطار منظومات ، لا تنوي أبداً أن تفصل عن الواقع ^(٤٨) ، بل هي تعيد بناء منظوماته — العقلانية واللاعقلانية — (الدين والفكر الذي يدور في فلكه ، والقيم الثقافية المعنوية ، بما في ذلك ما يعتبر خرافة أو تفكيراً خرافياً...) بهدف التأسيس لمقارنة الأنا مع الآخر ، وهو ما سنسعى لتلمس بعض عناصره في المطلب الموالي.

المطلب الثاني: المنهج والأدوات

إن علم الإناسة ، وفي خضم تفاعله مع التطورات الحاصلة على مجتمعي الأنا والآخر ، لا يحاول إنتاج نظم أو نماذج إنسانية ، أو اجتماعية ، مثلما أنه لا يفترض فيه إصدار أحكام قيمة على تلك التطورات أو المؤسسات العتيقة التي يقوم بتشريحها ، بل يكتفي فقط بجردها وتفسيرها. لذا ، وبناء عليه ، فإن الأنثروبولوجي يجد نفسه ، رغم ضغط الواقع وإغراءات الانزلاق السياسي أو الثقافي أو التعاطف مع أحداث أو وقائع معينة ، ملزماً إن أراد أن يؤدي مهمته بأمانة وعلمية ، أن يعمل وفق شروط صارمة أهمها:

- التفرقة ، وبأقصى صرامة ممكنة ، بين النظرة السريية ، أو الإكلينيكية (بمعنى العلمية أو المخبرية) والحكم القيمي الأخلاقي أو العرقي أو السياسي ؛
- استعمال مناهج وتقنيات البحث المشتركة مع باقي العلوم الاجتماعية الأخرى ؛
- امتلاك طموح المنهجية ، بمعنى اقتراح أطر عامة للتحليل ، وبناء نماذج تسهل عملية اكتشاف "قوانين".

المطلب النول:

قراءة في المصادر ذات الصلة بموضوع الإناسة^(٥٦).

بدیهی أن تحضر إلى الذهن كتب الرحلات ، عند الحديث عن حفريات الإناسة في التراث العربي الإسلامي ، لكن هل هذه الكتب فعلاً كتب إناسة ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فلماذا أغفلها منظرو هذا الحقل المعرفي ، على الأقل العرب ، طيلة القرن الماضي ؟ وفي حال الجواب نفياً أليس بالإمكان الانتقال بسؤالنا إلى مستوى آخر هو: هل يمكن الحديث عن إشارات إيتنولوجية ، أو إيتنوغرافية ، في هذه المصادر ؟ هذه أسئلة مؤطرة مبدئياً للمعالجة الإشكالية التي سنعتمدها ، قد تولد عنها لاحقاً أسئلة تساعد على توجيه مشروع هذه القراءة المصدرية وترسم أهدافها. وهي قراءة لا تزعم لنفسها الإحاطة بجميع المصادر لاستقصاء أجوبة للأسئلة أعلاه ، بل هي تكتفي - على طريقة أهل الاستنباط - بنماذج عن هذه المصادر عينة لتفكيك بُنى الأجوبة.

الفرع الأول من هذه المصادر ، يجسده نموذج رحلة ضاع أصلها ، لكنها تظل حاضرة بطريقة غير مباشرة في مظان أخرى ؛ الأمر يتعلق برحلة / سفارة يحي بن حكم الغزال (ت. ٢٥٠هـ) التي لخص أخبارها ابن دحية السبتي (ت. ٦٣٣هـ) في كتابه "المطرب من أشعار المغرب" ، وهي رحلة جاءت رداً على سفارة ثيوفيلوس Theophilus إلى الأندلس في أعقاب فتح عمورية ، وقد وصف فيها الرحالة العربي بعض جوانب الحياة في بيزنطة وقتئذ. وتعتبر هذه الرحلة أقدم من رحلة ابن فضلان (التي سنفصل الحديث عنها لاحقاً) ؛ ومثلها رحلات أخرى لم تبتعد عنها كثيراً ، منها رحلة أبي دلف إلى الشرق الأقصى (النصف الأول للقرن الرابع الهجري) ، وناصر خسرو إلى الديار الحجازية (بين ٤٣٧هـ و ٤٤٤هـ). لكننا نقصصها جميعاً من بحثنا الإناسي ، بكل مستوياته ، بما أن هدفها كان بيزنطة والصين والهند ، التي تعتبر مجتمعاتها أبعد ما يكون عن المجتمعات البدائية ، كما تشترط كل دراسة أنثروبولوجية.

ولنفس السبب نستبعد رحلة أخرى ، مماثلة ، وإن كان هدفها المعلن هو البحث العلمي ، قام بها هشام بن هذيل ، مبعوثاً من طرف عبد الرحمن الناصر ، إلى بيزنطة لترجمة مخطوطة ديوسقوريدس اليونانية ، أواسط القرن الرابع الهجري.

وعليه فإن أي رحلة توجهت إلى مجتمع كبير ، مفتوح ، بسجل تاريخي وحضارة عريقة الخ^(٥٧) ... أو حتى تضمنت بعض الوصف الخفيف لمناطق نائية أو شبه مغلقة ، لا يمكن لمصيرها أن يكون إلا مصير الرحلات سائلة الذكر ، حيث يفترض إقصاؤها من حقل الأنثروبولوجيا ، والاستفادة منها ضمن البحث التاريخي الصرف ، أو في أبعد تقدير استخراج المادة الإيتنوغرافية منها فقط ، دون السمو إلى ادعاء التحليل الأنثروبولوجي. ومن هذه الرحلات ، على سبيل العد لا الحصر ، رحلة ابن جبير الأندلسي (٥٧٨هـ) ، وابن عبد ربه الحفيد (٥٨٧هـ) ، وابن رشيد السبتي (٦٨٣هـ) ، ومحمد العبدري (٦٨٨هـ) ، وأبي القاسم التجيبي (٦٩٥هـ) ، وابن عيسى البلوي (٧٣٧هـ) ، وابن الحاج النيري (٧٧٤هـ) وابن سعيد الريني (٧٧٨هـ) ...^(٥٨) فكل هذه الرحلات ، وغيرها مما لم نذكره لكنه سار على نهجها ، يصعب تصنيفه ضمن حقل الإناسة لعدم استيفاء شروط المنهج فيه ، وهو ما سنعمل على تقديم مثال عنه عند تفكيك رسالة ابن فضلان.

الفرع الثاني ، الكبير ، من كتب الرحلات هو الذي اكتمل منهجه مع ياقوت الحموي (ت. ٦٢٣هـ) ، وكان قد رسم معالمه الكبرى الشريف الإدريسي (ت. ٥٦٠هـ) ، وقبله نماذج شهيرة كثيرة: ابن خرداذبه^(٥٩) (ت. حوالي ٣٠٠هـ) وقدامة بن جعفر (ت. ٣٣٧هـ) وابن حوقل (ت. حوالي ٣٨٠هـ)^(٦٠) الذي نختاره نموذجاً عن هذا النوع. اعتمد ابن حوقل بشكل كبير على الاصطخري^(٦١) ، فضلاً عن ابن خرداذبه وابن جعفر ، لكنه اعتمد أيضاً على الرؤية والمشاهدة العيانية للكثير من المناطق التي زارها ، بعد خروجه من بغداد عام ٣٣١هـ ، كما يذكر هو نفسه في مقدمة كتابه. وكتابه (المسالك والممالك) يلخص لنا نمطاً معيناً من الكتابة والتأليف الغرض منه: "ذكر الأقاليم والبلدان على مر الدهور والأزمان وطبائع أهلها وخواص البلاد في نفسها ، وذكر جباياتها وخراجاتها ومستغلاتها ، وذكر الأنهار الكبار ، واتصالها بشطوط البحار ، وما على سواحل البحار من المدن والأمصار ، ومسافة ما بين البلدان للسفارة والتجار ، مع ما ينضاف إلى ذلك من الحكايات والأخبار ، والنوادر والآثار"^(٦٢).

لكن الرجل ، على غرار من نسجوا على نفس المنوال ، يطبل في ذكر أقسام البلاد وأقاليمها وخارجها وجباياتها... ويقصر فيما يتعلق بعادات وتقاليده وأعراف البلاد التي تحدث عنها أو زارها... وذلك عن وعي منه بهذا التقصير ، مما يدل على أنه ارتضى لكتابه منهجاً خاصاً على عادة من كتبوا فيه ، فيقول: "ووصفت رجالاً أهل البلدان... والمقدمين في كل ناحية... إلى ذكر النادرة بعد النادرة... ولم أستقص ذلك كراهية الإطالة المؤدية إلى ملال قارئه ، ولأن الغرض في كتابي هذا تصوير هذه الأقاليم..."^(٦٣)

وهكذا يتضح ، وكما هو معلن صراحة ، بأن الهدف من هذه الكتابة لم يكن متابعة المادة الأنثروبولوجية: (الأدوات والتقنيات والرسوم والمعتقدات الشعبية والطقوس واللغة ، فضلاً عن القرابة والتنظيم الاجتماعي ، والدين ، والفولكلور ، والفن... للمجتمعات الموسومة بالبدائية) ، بل عكس ذلك تماماً (أي عدم الإطالة في ذكرها مخافة السقوط في الإملال) ، فتغلق الحلقة مع الفرع الأول من مصادرها ، مما يعيدنا إلى أصل الإشكال ، لكن ليس إلى المربع الأول منه ، بما أننا نعلم بأن أي طفرة انتقالية في مجال العلوم لا بد لها من أساس تقوم عليه ، يشكل شروطها التاريخية الموضوعية لإنضاجه وبروزه على السطح ، وهو ما سنبحثه في المطلب الموالي.

المطلب الثاني:

الشروط النولية لتكون الفكر الإناسي عند العرب والمسلمين

شاءت الظرفية التاريخية لنشأة الأنثروبولوجيا الغربية أن تربطها بالاستعمار ، بحيث تحولت إلى أداة في يده (رغم ادعاء العكس لدى البعض ، ورغم الطموح لتأسيس أنثروبولوجيا مستقلة عن الاستعمار / أنثروبولوجيا علمية" ، لدى البعض الآخر) ، في حين جاءت كتب الرحلات العربية الإسلامية في إطار مغاير يحقق الشرط الجوهري والأساس لكل معرفة "بالإنسان" (الهدف الأسمى للأنثروبولوجيا) تتجاوز المصلحة الضيقة للأفراد ، وللدول التي نضجت في إطارها كتب الرحلات ، فهي كانت استكشافية علمية بالدرجة الأولى ، لكن هل هذا يضاف عليها طابع البحوث الإناسية المكتملة ؟

هذا المطلوب بهذا القول دليل على قيمتها الكبرى ، لندرة معلوماتها وانفرادها بها أحياناً ، حتى لئن عدداً كبيراً من الباحثين الغربيين جعلها موضوعاً لبحث أنجزه أو دراسة قام بها^(٦٥). لكن هل هذا الثراء المعرفي كاف لأن يدخل بها حقل الدراسات الأنثروبولوجية؟ لم نستعجل الجواب ، وحملنا العدسة المكبرة للقيام بمتابعة مجهرية لما حملته الرحلة في تقريرها. وكانت نتيجة هذا الفحص أن الرحلة لا تشذ عن التصنيف الذي قدمناه في مبحثنا السابق ، فهذه الرسالة ، رغم أنها كانت أكثر غنى بالمعلومات الإثنوغرافية ، إلا أنها لم ترق مع ذلك إلى مستوى البحث الأنثروبولوجي في اعتقادنا ، وذلك للأسباب التالية: أولاً: إن هدف الرحلة ، كما هو مثبت في مطلعها^(٦٦) ، كان الاستجابة لطلب ملك الصقالبة ليرسل إليه الخليفة العباسي المقتدر من يفقهه في الدين ويبنى له مسجداً ويقم محراباً ، فهي أقرب إلى سفارة مثاقفة منها إلى الرحلة في طلب العلم ، بله إنجاز بحث علمي يراد له أن يكون إناسياً.

ثانياً: تألف الوفد الرسمي الذي أوفده الخليفة المقتدر من أربعة أشخاص هم: سوسن الرسي: مولى نذير الخرمي الذي ينتهي نسبه إلى بلاد الروس ، وقد استجلب كركيق ثم أسلم وتعلم العربية (فهو يتقن لغته الأصلية/الروسية) ؛ تكين التركي: كان حاداً في خوارزم ، يتقن التركية ، بحكم النسب إلى مشارف نهر الفولغا ؛ بارس الصقلاي^(٦٧): حيث تدل نسبته على أصله من شمال أوربا (بلاد البلغار) ، فلغة بارس إذن من لغة قومه ؛ أحمد بن فضلان: تخبرنا الرحلة بأنه كان يجهل اللغات الأجنبية ، لكنه ضليع في العربية والشريعة الإسلامية. فابن فضلان ، كما هو واضح ، لم يحقق شرط تعلم لغة القوم / موضوع رسالته / تقريره ، بله إتقانها. وهذا خلل كبير في تقرير كنا نطمح له أن يكون أنثروبولوجياً.

ثالثاً: خرج الوفد من بغداد يوم الخميس ١١ صفر ٣٠٩ هـ / ٢١ حزيران ٩٢١م ، ووصل عند ملك الصقالبة يوم الأحد ١٢ محرم ٣١٠ هـ / ١١ أيار ٩٢٢م ، لتستغرق الرحلة ذهاباً أحد عشر شهراً. ورغم أنه ليست هناك إشارات عن طريقة العودة إلى بغداد ، فلا نظن الرجل قد مكث عند ملك الصقالبة أكثر من بضعة أشهر ، لأن وصف خط رحلته يشير إلى أنه واصلها باتجاه أرض الروس ، ثم بلاد الخزر ، كما أنه يشير عند كل مناسبة (سواء في بلاد الصقالبة أو الروس أو الخزر) إلى اعتماده الكبير على المترجمين ، ولو كان قد لبث في القوم مدة طويلة ربما كان تعلم لغتهم ؛ بل نحن نميل إلى ما مالت إليه الإشارة الواردة في كتابه^(٦٨) ، والتي تذكر سنة ٣١٠ عند وصف بلاد الخزر ، لنستنتج بأن رحلة ابن فضلان كلها لم تتجاوز ثلاث سنوات ، منها حوالي سنة للذهاب ومثلها للإياب؟؟ فتبقى سنة فقط لتقسيمها على كل المناطق التي أقام فيها ابن فضلان ؛ فتفاوتت فيها مدة الإقامة بين يوم وثلاثة أيام ، وفي معظم الأحوال أياماً لا تصل الشهر...^(٦٩) ، وهذا في اعتقادنا لا يمكن أن يسمح لملاحظاته أن تتطور إلى مستوى الملاحظة الأنثروبولوجية ، لهذا وحتى عندما أقام في الجرجانية (على مشارف بحر آرال) مدة ناهزت ثلاثة أشهر^(٧٠) فإن أهم ما وصفه في هذه الأشهر الثلاثة كان شدة البرد وقساوة ظروف الإقامة.

لاستقصاء ذلك قمنا بمقارنة عدد كبير من كتب الرحلات والتاريخ والجغرافيا ، القديمة والوسطية ، مع بعضها ، حتى إننا رجعنا إلى كتب التاريخ القديم ، والأدبيات الجغرافية الأولى لدى اليونان والرومان (هيرودوت ؛ سترابون ؛ ديودور ؛ بلين)^(٦٤) لمضارعتها بالمصادر العربية القروسطية التي قدمنا نماذج عنها في المطلوب السابق. وتوصلنا ، في حدود معرفتنا وما رجعنا إليه ، إلى أن بعض الكتب أعلاه كان أقرب إلى مباحث ما يعرف حالياً بالجغرافيا الإقليمية ، أو ما اصطلح عليه وقتئذ بكتب المسالك ، حتى وإن أضيفت لها صفة الممالك أحياناً ، من ذكر لدرجات الطول والعرض ومواقع البلدان وموازة بعضها بعضاً ووصف الطرق المؤدية إلى نقطة معينة ، تشكل المنطلق والمركز بالنسبة لهؤلاء المؤلفين: بلاد اليونان القديمة ، عند الكتاب الإغريق ، وروما في الكتابات اللاتينية ، ومكة أو بغداد عند المسلمين... هذا شأن: سترابون ؛ ابن خردادبه ؛ قدامة بن جعفر ؛ ابن حوقل ؛ البكري ؛ الإدريسي... ومن سار على هذا النحو.

بينما الكتب والمصنفات الأخرى كانت أقرب إلى الكتابات التاريخية العامة (هيرودوت ؛ ديودور ؛ بلين ؛ كتب الرحلات الإسلامية العامة: ابن عبد ربه الحفيد ؛ ابن جبير ؛ ابن رشيد ؛ العبدري ؛ ابن الحاج النيمري...) وتلتقي المجموعتان (الجغرافية والتاريخية) في تقديم إشارات غنية ، وغزيرة (بمثابة قاعدة بيانات) ، لما يمكن إدراجه اليوم ضمن حقل الإثنوغرافيا ، كما عرفناه سابقاً ، لكنها ركزت في المقام الأول على المسالك والطرق وضبط الأقاليم والسلع والبضائع.. وقبل هذا وذاك أمور الخراج والمال ، وصلة الأقاليم والبلدان بعاصمة الملك أو الخلافة... بالنسبة للمصادر الإسلامية.

وعليه فإن مجمل هذه المصادر شحيحة عندما يتعلق الأمر باستخراج المادة الأنثروبولوجية منها (العادات ؛ التقاليد ؛ الأعراف ؛ الأساطير ؛ المعتقدات ، التنشيد المجتمعي ؛ المؤسسات...) ، لأنها كانت ترصد بالأساس الخراج والمال ، وصلة الأقاليم بعاصمة الخلافة ، أو الطرق المؤدية إلى الحج والأراضي المقدسة ، أو تسهيل التجارة بالمجمل... ونحن لا نغيب عليها ذلك لأن هذا كان شأن ، هذا النوع من الكتابة والتأليف في ذلك العصر ؛ فالقضية إذن قضية منهج (منهج العصر في الكتابة) ، وحتى لا يجرفنا منطق اللا تمايز بعيداً في أحكامنا نقول إن الهدف من هذه الدراسة لم يكن منذ البداية لي ذراع الوقائع للاستجابة لطموح شوفيني محموم ، على حساب الموضوعية العلمية ، بل التأسيس لمنهج في استقصاء نصيب الإناسة من كتب الرحلات ، إذ ما ينبغي الانجرار وراء العاطفة العمياء (إما مع أو ضد) بل ينبغي الاقتناع بتشريح كل رحلة على حدة واستقصاء الجانب الأنثروبولوجي ، أو الإثنوغرافي ، فيها ، هذا إن تحققت فيها الشروط أصلاً ، وإلا فإن تصنيفها ضمن أدب الرحلات أو كتب الجغرافيا أو التاريخ العام ، أو تحت أي مسمى علمي آخر.. لا يضيرها ، بل يظل فضلها محفوظاً.

المبحث الثاني:

نماذج تطبيقية: ابن فضلان وابن بطوطة

المطلب الأول: نصيب الإناسة من رسالة ابن فضلان

أعاد العرب حالياً اكتشاف رسالة ابن فضلان عن طريق الغرب ، وإن كان ياقوت الحموي قد نسخ ثلثها في معجمه ، وابتداء حديثنا في

الدراسات التي تناولت رسالته ، منها وصفه لطقوس الموت والدفن ، لدى الصقالبة^(٨٢) ، وبعض عاداتهم في الأكل ، وطريقتهم في القصص من القاتل والزاني ، وتطيرهم من البيت الذي تصيبه الصاعقة^(٨٣) ، وكيفية غسل الموتى ، على عادة المسلمين ، وبكاء الرجال ، دون النساء ، على الميت^(٨٤) ؛ يفرد ابن فضلان أيضا إشارات تصف الروس بكثرة الوسخ والقذارة^(٨٥) ، وأخرى تتحدث عن تقديمهم للقرابين لاسترضاء الآلهة بغرض تيسير التجارة^(٨٦) ؛ لكن من بين هذه الإشارات جميعا ، يبرز الفصل الذي أيدع فيه بامتياز ، عندما وصف كيفية إحراق الروس لموتاهم^(٨٧) ، حيث يمكن اعتبار هذا الوصف أكمل جزء إثنوغرافي في الرحلة كلها.

والحصول أننا دخلنا مختبر البحث التاريخي وقد وضعنا لهذه الورقة فرضية تنأس على استقصاء الدرس الأنثروبولوجي عند كل من ابن فضلان وابن بطوطة ، ولما كان "البحث" - بمضمونه الإستيمولوجي الربح - يقوم على شرط الموضوعية ، توجب علينا بالاستتباع أن نطل أوفياء لهذا الشرط مهما كانت النتائج. إن استقصاء الدرس الأنثروبولوجي في "تقرير" ابن فضلان ، انتهى بنا إلى أن هذا الرحالة ظل أبعد من أن يستوفي كل الشروط ، رغم أننا أخذنا عامل اللا تزامن Anachronique بعين الاعتبار ، من خلال تفهم شروط نضوج العلوم في إطارها التاريخي الصحيح ، أي ألا نسقط على أي علم منهجنا المعاصر في التفكير فقط ، بل علينا أن نراعي الاعتبارات الموضوعية له / العلم ، في الزمن الذي نبحت فيه. ورغم ذلك فابن فضلان ، فيما نعتقد ، حقق بعض شروط الباحث الإثنوغرافي ، ولم ينضج عمله ، أو بعض منه ، ليرتقي إلى مستوى الإشارات الإنسانية. فهو ، أي ابن فضلان ، زار المنطقة بسرعة ، ولم يتعلم لغة القوم كما يفترض في البحث الميداني الأنثروبولوجي الحق ، ونظر إلى "موضوع" تقريره ، والموضوع هنا بمعنى Objet ، وهو الشعب المتناول بالدراسة نظرة تعال واحتقار ، تمامًا كما كانت تنظر بعض التقارير الإنسانية الاستعمارية لمواضيع دراستها ، من الشعوب البدائية ، بالمعنى القذحي للكلمة.

إن هذه الشروط ، وغيرها: كالسطحية في التحليل وعدم اعتماد منهج المقارنة والسقوط في أحكام القيمة التي تنأى عن الموضوعية ، واعتماد أخبار كاذبة أو مغلوطة... تسقط عن ابن فضلان أن يكون أناسا حقيقيا سابقا لعصره ، فهل حقق صاحبنا الثاني / ابن بطوطة ما عجز ابن فضلان عن تحقيقه ؟ أو بمعنى آخر: إلى أي حد تحقق الدرس الأنثروبولوجي في "تحفة النظائر" ؟ دون أن يغيب عنا بأن بين ابن فضلان ، أو على الأصح أدب الرحلات في بداية القرن الرابع الهجري الذي عاش فيه ، وما يمكن أن يكون عليه الأمر في القرن الثامن الهجري ، وهو عصر ابن بطوطة ، مسافة زمنية كبيرة تسمح باقتراح تساؤل حول تراكم التجربة في كتابة الرحلات ؟

المطلب الثاني: وهذا عن ابن بطوطة؟

لنجدد الصلة بالمنهج الأنثروبولوجي ، عبر التذكير بخطواته العريضة ، حتى تظل طريقة في الذاكرة ونحن نفصل مقاسها على ما كتبه ابن بطوطة:
 أولاً: البحث الميداني أو التحقيق يجب أن ينصب على مجتمع صغير مغلق ، أو شبه مغلق ، بحيث يستطيع الناس مراقبته بنفسه ، وليس عبر وسيط.

رابعاً: حشدت الرحلة بمحطات كثيرة فيها من الوهم والغلط والكذب.. شيء كثير ، وقد انتبه لذلك ابن حوقل ، منذ القرن السابع ، عندما نقل عنها قرابة ثلثيها ، في معجمه ، فقال عن ابن فضلان: "هذا وأمثاله هو الذي قدمت البراءة منه ، ولم أضمن صحته" ، وقال أيضاً: "وهذا كذب منه ، فإن أكثر ما يجمد خمسة أشبار..." وقال كذلك: "قلت: وهذا أيضاً كذب لأن العجلة أكثر ما تجر على ما اختبرته..."^(٧١)

وليس غريباً أن يخرج ابن حوقل ، وهو من هو في تحري الدقة والضبط ، بما خرج به من انطباع عن ابن فضلان ، فنحن نطالع في الرسالة ما يؤكد ميل الرحالة العربي إلى نقل الغث والسمين في رسالته ، بل لا يبعد عن الإسهاب في الحديث عن وهم توهمه ، وزعم بأنه رآه عياناً: من احمرار الشفق وظهور دواب ، في الجو ، عليها رجال يقتتلون.. فكان أن فسر له الصقالبة ذلك بأن الجن (المؤمنين والكفار) يجتمعون كل ليلة للاقتتال؟؟؟^(٧٢) ومثل ذلك حديثه عن الحية التي رآها ، والتي يقارب طولها مائة ذراع أو يزيد ، وغلظها مثل جذع الشجرة العظيمة؟؟؟ وجمجمة الإنسان التي تتجاوز في عظمها الفقير الضخم ، وأضلاعه التي تكبر عراجين النخل^(٧٣)... فهل يكون ابن فضلان قد رأى كل ذلك حقاً؟؟؟ دون أن يعني كل هذا بأننا نقل من قيمة الرسالة وفائدتها وأهميتها ، بل فقط لنقول بأن صاحب الرحلة لم يتحقق من بعض أخباره فذكرها من باب الحقيقة بينما هي أقرب إلى الأوهام والأساطير ، فلم ينبه بعد أن لم ينتبه.

خامساً: ينظر ابن فضلان إلى "الأخر" نظرة تعال واحتقار ، لا نظرة اختلاف ، وهذا عيب كبير في رسالة كنا نطمح لها أن تكون إنسانية ؛ فهو يقول عن سكان الجرجانية بأنهم أوحش الناس كلاماً وطبعاً^(٧٤) ، وعن سكان الكردلية بأن كلامهم أشبه بنقيق الضفادع^(٧٥) ؛ وعن الأتراك الغزية بأنهم كالحمير الضالة^(٧٦) ؛ ويقول عن الباشغرد بأنهم شر الأتراك وأقذرهم^(٧٧) ؛ ويصف الروس بأنهم أقذر خلق الله.. بل هم كالحمير^(٧٨).

سادساً: لا نكاد نسلك بالخيط الناظم للمشروع الأنثروبولوجي في رسالة ابن فضلان حتى يضيع منا ثانية ، في عدة مناسبات ، فقد بدأ - مثلاً - في وصف الأتراك الباشغرد^(٧٩) : ملابسهم وتعدد آلهتهم وعبادتهم. لكنه سرعان ما انتقل للحديث عن الأنهار التي عبرها ، حتى إن المعلومات التي وفرها عن هذه الأنهار أضعاف ما خصصه للآلهة والأساطير ، ففي صفحة واحدة (الصفحة ١٠٧) يتحدث عن عبوره ثمانية أنهار ، وفي فقرة واحدة (هي كل الصفحة ١١٠) يذكر أنه عبر سبعة أنهار. وفي وصف بلاد الصقالبة يكثر من الحديث عن طريقة الاستقبال والجلوس وقراءة الرسالة السلطانية ونشر الدنانير والدرهم وتوضيح مسائل شرعية الخ.. دون أن يتحدث عن العادات والتقاليد والأساطير وبنية التفكير لدى الصقالبة^(٨٠). ثم يكرس نفس المبدأ عندما يقضي صفحات طويلة ، بعد ذلك^(٨١) ، يتحدث فيها عن طول النهار وقصر الليل ووصف القمر والكواكب ليلاً ، حيث يبدو أنه وصل إلى بلاد الصقالبة صيفاً فأدشسه ما رأى.

لكن في خضم هذه المعطيات نجد إشارات إثنوغرافية هامة ، سجلها ابن فضلان ، بل وانفرد ببعضها دون غيره كما تشهد بذلك

والأساطير والسحر وأكل اللحم البشري واعتقادهم في سر الشباب الدائم الخ ، مما يدل على بنية تفكيرهم ومعتقدهم ، فتتبع ذلك في عدة محطات^(٩٢) . فهذه كلها اعتبارات يمكن أن تحسب لصالح أنثروبولوجية الرحلة ، لكننا لم نعتبرها كذلك ، حتى نظل أوفياء لمنهجنا المعلن ، لأن الأمر تعلق بمجتمع كبير مفتوح "مملكة" واسعة وحضارة عريقة قائمة ، وليست مجتمعا بدائياً ، أو مغلقاً ، بأي حال من الأحوال ، حتى إن ابن بطوطة قال عن عاصمتهم دهلي بأنها أعظم حواضر الإسلام في الشرق كله ، وعد ملكها من الملوك العظام في المعمور.. فالأقرب إلى إبستيمولوجيا العلوم أن يدخل ما كتبه الرحالة المغربي ، بخصوصها ، ضمن كتب التاريخ والحضارة ، وليس الإناسة.

النموذج الثاني الذي نريد أن نتحدث عنه في رحلة ابن بطوطة هو مجتمع بلاد البرهنكار^(٩٣) ؛ فهنا مجتمع مغلق ، شديد البدائية بجميع ما تحمل الكلمة من دلالات ، يسكنون في بيوت من القصب مسقفة بحشيش الأرض على الشاطئ.. رجالهم مثلنا ، يقول ابن بطوطة ، إلا أن أفواههم كأفواه الكلاب ، ونساؤهم آية في الجمال.. لا يلبسون شيئاً ، (وما يهدي إليهم من ثياب يلبسونه القبلة التي يركبونها) إلا أن الواحد منهم يجعل ذكره وأثنييه في جعبة من القصب منقوشة معلقة من بطنه.. يتناكحون كالبهائم ولا يستترون من ذلك: الرجل مع ثلاثين امرأة أو أقل أو أكثر... ولا يسمحون للغرباء بالدخول إلى بلادهم ، بل يتاجرون معهم في الساحل ، خوفاً على نساءهم لأنهن يطمحن إلى الرجال الحسان... عقوبة الزنا عندهم شديدة ، وقد شهد ابن بطوطة تطبيقها أثناء إقامته بالمرسى ، حيث ضُبط غلام صاحب المركب مع إحدى نساؤهم ، فأمر ملكهم بصلبه ، بعد أن قطعت أثنياء ، وحكم على الزانية بأن جامعها الناس حتى ماتت.. ثم اعتذر ملكهم من صاحب المركب وأهداه غلاماً آخر بدل المصلوب^(٩٤) .

نلاحظ دون عناء كبير بأن هذا المجتمع يشكل مادة أنثروبولوجية خصبة بامتياز ، لولا أن ابن بطوطة لم يطل الإقامة فيه ، إذ لم يبرح المرسى طيلة مدة إقامته التي لم تتجاوز أياماً ، فلا هو خبر لغة القوم ولا هو اقترب منهم بما يكفي لتسجيل ملاحظات جديرة بأن تدرج ضمن الدرس الأنثروبولوجي. ورغم ذلك فهذه المادة الوثائقية التي حفظتها رحلته غنية بالإشارات الإيتنوغرافية. على نفس المنوال إذن يمكن التعامل مع فصول عديدة من رحلة ابن بطوطة^(٩٥) ، حيث إنها إجمالاً إما تدخل ضمن نموذج المجتمع الهندي (حيث توفرت بعض شروط الإناسة فيها ، لكنها افتقرت لبعضها الآخر) وإما تدخل ضمن نموذج بلاد البرهنكار (حيث توفرت على النصف الثاني من الشروط لكنها افتقرت للنصف الأول) ؛ فما الذي يتبقى من الرحلة إذن ليكون جديراً بالمتابعة الأنثروبولوجية ؟

يأتينا الجواب مضمراً ، لا يكاد يبين ، بين فصول الرحلة ، في الطريق بين مجتمعي الهند ومجتمع البرهنكار ، حيث مجتمع صغير شبه مغلق هو مجتمع ذبية المهمل. لكن قبل أن نبدأ في بسط الحديث عما سجله الرحالة المغربي بخصوص هذا المجتمع ، نرى أنه من الأنسب البحث أولاً في مدى موضوعية ابن بطوطة ومصداقية ما كتبه. يبدو الرجل ، من خلال رحلته ، صادقاً مع نفسه ، صادقاً مع الآخرين ، يذكر ما يراه دون مواربة أو مداراة حتى إنه عندما تعجبه ابنة هذا الوزير يذكر ذلك ، وعندما يكره بنت ذاك يذكر ذلك أيضاً.. يصف جواربه وأحسنهن لذة في الجماع ، دون أن يخدش الحياء ، ويذكر كيف انبطح أرضاً عند استسلامه لقطاع الطرق دون ادعاء فروسية أو بطولة. عندما

ثانياً: العيش مع السكان المحليين/موضوع الدراسة ، فترة من الزمن كافية للاندماج معهم بحيث لا يعودون يتصنعون في معيشتهم اليومي أمام الملاحظ ، وبحيث تكتمل لديه الملاحظة بشأن سلوكياتهم ومؤسساتهم.

ثالثاً: تعلم لغتهم للتواصل المباشر معهم دون وسيط. رابعاً: الاهتمام بالحفريات والأثریات والإيتنوغرافيا كمستوى أول للبحث الأنثروبولوجي.

خامساً: الموضوعية والحياد عند الكتابة.

سادساً: احترام الآخر ، والابتعاد عن نظرة التعالي والاحتقار ؛ بل اعتباره فقط مختلفاً عن الذات ، وبالتالي اعتماد أسلوب المقارنة بينهما: "الأنا" و"الآخر".

هذه الخطوات لم تتحقق ، كلها ولا جلها ، في مونتيسيكيو ولا في وروسو ، ورغم ذلك اعتبر برتشارد الأول رائد الإناسة ، واعتبر ستراوس الثاني فاتحها الأول. فهل تحققت هذه الشروط ، أو بعضها على الأقل ، في ابن بطوطة ، بعد أن لم تتحقق في ابن فضلان ؟ وجب أن نقر أولاً ، وقبل بداية تلمس جواب لسؤالنا ، بأننا لم نقدم أبداً "تحفة النظائر" باعتبارها بحثاً متكاملاً في الإناسة ، فذلك أبعد ما يكون عن إشكاليتنا التي نشتغل عليها ؛ هذه مقدمة ضرورية هنا ، حتى لا يزعم أحد بأننا صاغرنا منهجنا الذي التزمنا به منذ البداية ؛ فالرحلة كما يمكن أن يلاحظ أي متصفح لها ، لا تختلف في كثير من فصولها عن بقية كتب الرحلات: المرور بأمكن معينة ووصفها.. وهذا الجانب ، رغم أهميته وفائدته في تقديم معلومات تاريخية وجغرافية وأدبية أو حتى إيتنوغرافية.. إلا أنه لا يسمو ، في اعتقادنا ، إلى مستوى العمل الإناسي الناضج. فما الجديد الذي جعلنا ندخل بها/ الرحلة إلى مختبر البحث هنا ؟ بعبارة أخرى أين تلتقي الرحلة مع الدرس الأنثروبولوجي ؟

إذا كان درس الأنثروبولوجيا لم يتحقق كاملاً وناضحاً في كل الرحلة ، فإننا نزع أن بعض فصولها كان وثيق الصلة بهذا الدرس ، كما سنرى من خلال عدة نماذج ؛ فالقسم المتعلق بوصف الهند حقق كثيراً من الشروط الأنثروبولوجية ، كالإقامة بين السكان الأصليين وتعلم لغتهم وعاداتهم وغيرها.. حيث قام الرحالة المغربي بتسجيل دقيق لكل ما شاهده حتى إنه خصص نصف الجزء الثالث من الرحلة لتفصيل الحديث عن هذا المجتمع ، ولا غرابة في ذلك إذا علمنا بأن ابن بطوطة دخل الهند ، كما ذكر هو نفسه في محرم سنة ٧٣٤ هـ^(٨٨) ، وخرج منها في صفر سنة ٧٤٣ هـ^(٨٩) ، فيكون قد أقام فيها أكثر من تسع سنوات ؛ فهل يعقل ألا يتعلم لغة القوم طوال هذه المدة ؛ وألا يعرف عن عاداتهم وطقوسهم ومؤسساتهم شيئاً كثيراً ؟ علماً بأنه اشتغل هناك بالقضاء ، ومهام السفارة ، وندباً في البلاط ، فتعلم لغة القوم ، فضلاً عن الفارسية التي كانت شائعة بعدد من مناطق الهند آنذاك ، والتي كان الرحالة المغربي قد أقتنها ، مع التركية ، قبل وصوله الهند بزمان ؛ وقد ذكر حواراً منها بنصه الفارسي الأصلي ، وذكر ترجمته العربية ، عندما عرض لقصة إحراق المرأة الهندية التي توفي عنها زوجها^(٩٠).

هذا فضلاً عن إحاطته بشرط أنثروبولوجي آخر هو الجانب الأثري للعاصمة دهلي: بأقسامها العمرانية ، وأسوارها وأبوابها ومقابرها ومزاراتها وأحواضها ومسجدها الجامع... فاطلع على النقوش والكتابات المهمة عليها ؛ ووصفها وصفاً دقيقاً أفرد له عدة صفحات من كتابه^(٩١) ، كما تتبع طائفة الجوكية ، شبه المغلقة ، وعلاقاتها بالاستشفاء

ثم بدأ في تقديم عرض مفصل ودقيق لما ستطلق عليه الأنتروبولوجيا لاحقاً مفهوم "الثقافة"^(١٠٧)؛ فسكان الجزيرة هزيلو البنية لا يعرفون السلاح، وبالتالي الحرب/ مجتمع مسالم، وإيمانهم بالله قوي جداً، صادقون في معاملاتهم، بسطاء في تفكيرهم وعيشهم.. يسود الاعتقاد لدى الجميع بأنهم مستجابو الدعوة، حتى إن أعداءهم لا يغيرون عليهم ولا يأخذون من مالهم شيئاً، مخافة أن يلحقهم شيء من هذه الدعوة (لا يهم البحث الأنتروبولوجي صحة هذا الاعتقاد من بطلانه، بقدر ما يهم أن الناس قد آمنت به فعلاً)... منازلهم بسيطة من الخشب، وهم يحبون النظافة والطيب وجميعهم يسكرون حفاة، ولا يرتدون إلا فوطاً يشدونها عند وسطهم بدل السراويل، ومن عاداتهم عند الزواج أو السلام على القاضي أو الملك وضع أثواب من القطن بفرشونها أمامه.^(١٠٨) لا يمانعون أن تتزوج المرأة منهم بالغريب، لكنهم يمنعون خروجها من البلد، فإذا أراد زوجها مغادرة جزيرهم كان عليه أن يطلقها، وإذا أقام بينهم دون زواج فالمرأة التي يقيم عندها تتكفل بخدمته وترضى منه بالقليل من الإحسان.^(١٠٩) وسؤكد لاحقاً، عندما تزوج بربيعة السلطنة، أنها كانت من خيار النساء، "وبلغ حسن معاشرتها أنها كانت إذا تزوجت عليها - يقول - تطبني وتبخر أثوابي وهي ضاحكة لا يظهر عليها تغير"^(١١٠)، أما مبادلاتهم التجارية فتتم بالمقايضة أو بالودع، ولهم حساب غريب في ذلك وصفه الرحالة المغربي بتفصيل^(١١١). لا تعطي النساء شعورهن، بما في ذلك السلطنة، وكان قد لاحظ، في معرض وصفه لرجال الجزيرة، بأنهم يضعون على رؤوسهم عمام أو قطع قماش^(١١٢)، ويمشطونها ولا يضعن على أجسادهن إلا فوطاً تستر النصف الأسفل، ويمشين كذلك في الأسواق وغيرها^(١١٣)، ولم يفلح ابن بطوطة لاحقاً، وهو قاض، أن يزيل هذه العادة رغم بذله المجهود في ذلك. يمكن استئجار النساء للخدمة في بيوت الأغنياء، ويغرم ما يكسرنه من أواني. وزواج المتعة عندهم منتشر جداً، ولا تمل المرأة من خدمة زوجها ولا تأكل أمامه، ولا هو يعرف ما تأكل، لكنهن لا يخرجن من بلادهن أبداً^(١١٤).

قصة إسلام أهل هذه الجزر مرتبطة بالأساطير والجن والعفاريت، يعتمد في روايتها على أخبار ذكرت له، لكنه يعتمد أيضاً على ما قرأ من نقوش مكتوبة على مقصورة جامعها^(١١٥)، وقد عودنا ابن بطوطة على اعتماده على النقوش والأثرية في ذكر أخباره، إلى درجة أن محقق رحلته قد أفرد لذلك فصلاً من جزئها الأول. (وهذا شرط أنتروبولوجي، آخر، يحسب لصالحه أيضاً)^(١١٦). هذه الجزر تحكمها امرأة (هي خديجة بنت السلطان جلال الدين عمر) يطيل في وصف كيفية انتقال الملك إليها^(١١٧)، وباسمها يتم الدعاء على المنابر، ولها جند من الغرباء (حوالي ألف) أجورهم من الأرض عند مطلع كل شهر، ولها وزراء وقاض وخطيب^(١١٨). من عاداتهم الاحتفال بعيد الفطر^(١١٩)، وهو يختلف في بعض تفاصيله عن طرق الاحتفال في المغرب، ويحتفون بالضيف على طريقتهم، رغم حقارتها، بأن يعلقوا أربع دجاجات وعشرة من جوز النارجيل على أعواد ويضعونها على أكتافهم^(١٢٠). أما احتفالهم في مجلس السلطان فكبير، وينتهي بإضرام النار فيدخلونها ويطأونها بأقدامهم ومنهم من يأكلها كما تؤكل الحلوى^(١٢١).

يقول برتشارد، في الإناسة المجتمعية^(١٢٢)، بأن مهمة الأنتروبولوجي تكمن في إيجاد الروابط بين المؤسسات المجتمعية واستيعابها، بعد تفسيرها؛ وقد انتبه الرحالة المغربي إلى ترابط

دخل على السلطان غياث الدين، بالهند، وكان من عادة السكان ألا يدخلوا عليه دون خف، ولم يكن مع الرحالة المغربي ذلك، أعطاه بعض الكفار خفاً، فعلق ابن بطوطة على الواقعة بقوله: "وكان هنالك من المسلمين جماعة فعجبت من كون الكافر كان أتم مروءة منهم"^(١٢٣).

ورغم أن هذا السلطان قد أكرمه وأحسن وفادته إلا أنه لم يتورع عن شهادة الحق، عندما رآه يقتل الكفار ويذبح نساءهم وأطفالهم... فقال: "وذلك أمر شنيع ما علمته لأحد من الملوك وبسببه عجل الله حينه"^(١٢٤). وقال في موقف آخر عنه: أهديت لهذا الملك (غياث الدين) جارية فأراد أن يعطيني قيمتها "فأبيت، ثم ندمت لأنه مات فلم أأخذ شيئاً"^(١٢٥). لهذا، وعندما عقد العلامة الروسي كراتشوفسكي، مقارنة بين ابن بطوطة وماركوبولو لم يجد بداً من الاعتراف بأفضلية الرحالة المسلم بسبب نزاهته ودقة ملاحظاته، فابن بطوطة، يقول كراتشوفسكي، كان له إحساس فطري ذاتي بطرّف حضارة العالم الذي يصفه أكثر مما كان لدى رحالة البندقية، وإن وصف الرحالة المسلم لخط سير رحلته كان أدعى إلى الثقة مما عليه الحال مع معاصره المسيحي، فضلاً عن أن محرر رحلة ماركوبولو قد أضاف إليها الكثير من مخيلته^(١٢٦)؛ ولهذا، أيضاً، أطلق عليه المستشرق الهولندي راينهارت دوزي لقب "الرحالة الأمين".

فنحن إذن أبعد ما نكون عن رحالة غُفل فيما كتبه، أو مستغفل لمن سيقروه، لأنه يحترم نفسه ويحترم الآخرين. من هنا فإننا نرى ما كتبه عن جزر ذببة المهل، التي ننوي تفصيل الكلام عنها، على جانب كبير من الدقة والنزاهة والموضوعية. فهذا شرط في الأناس قد تحقق. وتحدث ابن بطوطة عن جزر ذببة المهل (الهالديف) في صفحات كثيرة من كتابه^(١٢٧)، وقضى فيها، كما ذكر هو بنفسه، أكثر من سنة ونصف^(١٢٨)، وخرج منها ثم عاد إليها في زيارة ثانية منتصف ربيع الثاني سنة ٧٤٦هـ/غشت ١٣٤٥م^(١٢٩). لكنه لم يذكر، بعد عودته الثانية، بشأن العادات أو الأعراف أو المؤسسات شيئاً يذكر، مما يجعلنا نستنتج بأنه سجل أهم ما يمكن تسجيله بخصوص ذلك خلال مدة إقامته الأولى. واضح خلال مدة هذه الإقامة، الأولى الطويلة، أنه تعلم لغة القوم الذين نزل بينهم، فهو لا يتحدث معهم عبر مترجم، بل يكلمهم مباشرة، فيفهمهم ويفهمونه، رغم أنه يقر بأنه نزل بجزيرهم أول الأمر لم يكن يعرف ذلك^(١٣٠). وإذا كنا نذكر هذا، ونشدد عليه هنا، فإننا لا نذكره اعتباطاً، بل لأنه من أدوات الأنتروبولوجي وعدته التي يبنى بها تقريره الميداني.

هذا التقرير، الذي بين أيدينا، بدأ بتقديم على طريقة المبحثات/المونوغرافيات، تحدث فيه الرحالة المغربي عن أصل التسمية وعدد الجزر وشكلها وكيفية الوصول إليها ودخولها وعدد أقاليمها^(١٣١). إنها جزر نائية معزولة وسط المحيط الهندي، وللوصول إليها كان على ابن بطوطة أن يسافر بحرّاً من ميناء القليوط مدة عشرة أيام، ولو أخطأ المركب سمته لم يتمكن من دخولها^(١٣٢) (هنا يتحقق شرط مهم في التقرير الأنتروبولوجي: المجتمع المنعزل، شبه المغلق)؛ بعد ذلك ذكر بأن هذه الجزر لا زرع فيها (عدا واحدة)؛ إنها يعيش السكان على الأسماك وشجر النارجيل (جوز الهند) ووصف بتفصيل طريقة الطبخ وإعداد الطعام وشدد على أن السمك عندهم يقوي الباءة إلى درجة كبيرة، وقد جرب ذلك بنفسه.^(١٣٣)

السودان الخ ، لم تكن بريئة أو ساذجة أبداً ، إنها تقيم الدليل القوي على النموذج الإنساني الذي يتم بسطه بين ناظرينا ، للكشف عما هو إستيمولوجي في معارف الإنسان ، حتى لو كانت معتقدات أو أساطير أو شعوذة... لإقناع القارئ بجدية هذه المؤسسات في حياة ذلك الإنسان ، في وسطه الحي ، قبل أن تتم إعادة الحياة إليها من خلال مؤلف يعي ما يقول ، ويخترق زمانه ومكانه في المعرفة التي يطرحها. إن الأنتروبولوجي الحق ، يضيف ستراوس^(١٣٤) ، هو ذلك الذي يغادر موطنه ويعترب بعيداً عنه لا لشيء إلا للسبب الأنتروبولوجي ، حيث الاقتراب من الآخر والعيش معه وملاحظته عن قرب... ونحن نتساءل ماذا كان يفعل ابن بطوطة غير ذلك ؟ أليس هو الفائل ، في تشبيهه بليغ ، في مطلع رحلته: "كان خروجي من طنجة مسقط رأسي... منفرداً عن رفيق أنس بصحبته ، وركب آكون في جملته... فجزمت أمري ولم أبعد على السكون ، وفارقت وطني مفارقة الطيور للوكون".^(١٣٥) أليس هو الذي رفض أن يرافق ركب الحجيج ، رغم نية الحج لديه ، بل اختار مركباً آخر ؛ فنزل حيث شاء له النزول وارتحل حيث حنت نفسه للرحلة ، حباً في المغامرة وإرضاء لغريزة الاستكشاف داخله ، استكشف مجتمعات أخرى مختلفة عن مجتمعه الأصلي الذي ترعرع فيه ؟

لقد كان الأستاذ التازي (في معرض تعليقه على خروج ابن بطوطة بقصد الرحلة) ، من الذين انتبهوا إلى أن الرجل لم يكن مهتماً بتقديم معلومات عن المدين المغربية: طنجة وتازة وتلمسان وغيرها ، وإنما أخذ في ذلك عندما ابتعد عن البلاد وشعر بالحاجة إلى تقديم الفائدة الجديدة^(١٣٦). أليس هنا إدراك دفين ، وشعور مبطن ، بأن الرحالة المغربي لا يريد أن يكتب عن "أناه" (أي مجتمعه الذي خرج منه) بل يريد تسجيل معلومات عن "الآخر" المختلف عنه ، لها في ذلك من شعور بتقديم "الفائدة" ؛ وما هي هذه الفائدة غير تلك التي يسطرها الأنتروبولوجي لنفسه ، ولحقه المعرفي ؟ ها هنا ، نعتقد ، لقاء حاسم مع الدرس الأنتروبولوجي في هدفه الأسمى ، بل وحتى دون خلفيات استعمارية أو غايات براغماتية ضيقة ، وكأنني بآبن بطوطة يريد أن يتعرف ثقافته من خلال ثقافة الآخرين ، وهذه بالضبط مهمة الأنتروبولوجي الكبرى.

إن تكريس مكانة ابن بطوطة الفذة ، في الدرس الأنتروبولوجي ، تكمن في أنه قد أرسى مبادئ اكتشاف بعض جوانب هذا الدرس ، تماماً كما تشتطرها مناهجه وأدواته: اكتشاف الذات من خلال الآخر ؛ عبر دراسة الإنسان في أماكن متفرقة من هذا العالم ، تكون ميدانا تجريبياً لاختبار عدد من الفرضيات العامة التي تخص الإنسان.. وحيث لا يرى ممانعة في أن تكون "أناه" على خطأ.. إن تجربته مع روح وفلسفة الحياة نفسها تجعله نموذجاً حقيقياً لعلاقة وطيدة بالآنتروبولوجيا. إنه / ابن بطوطة ، الواضع الأول لمبادئ هذا العلم - ونكون نغالط أنفسنا إذا كنا نطلب منه أن يكتب بنفس اللغة وأدوات التعبير المعتمدة في البحث الأنتروبولوجي المعاصر - في شكله الأول ، لكن هذا لا يمنع من أنه حقق ، ثم كرس ، الفتح الكبير للعلاقة السوية بين الإنسان / الأنا والإنسان / الآخر ، ثم بين الإنسان / عامة والطبيعة باعتبارهما امتداداً ، وتكاملاً ، لبعضهما ، وليساً نقيضين متعارضين ، من حيث المبدأ والهدف ، بحيث لا يعود مستحيلاً معرفتهم عن قرب ، بل يمكن فهمهم والعيش معهم والاندماج فيهم حد الذوبان. وهو ما يتجلى في "تحفة النظائر" وبالذات في قسمها الخاص بسكان ذببة

مؤسسات المجتمع الذي أقام فيه ، على بساطتها ، ففهم بأنه وسط مجتمع بسيط مسالم ، إذا لقي الواحد منهم صاحبه قال: الله ربي ومحمد نبيي وأنا أمي مسكين ؛ أيدانهم ضعيفة ولا عهد لهم بالقتال أو المحاربة ، وسلاحهم الدعاء^(١٣٧) ؛ مسلمون لكن تنتشر بينهم عادات كثيرة مخالفة للشرع: إقامة المطلقة في بيت طليقها ، والتراخي عن إقامة الصلاة ، والتقصير في إقامة الحدود. وقد اجتهد ابن بطوطة في محاربتها ، بعد أن ولي القضاء ، ونجح في ذلك ، لكنه فشل في ستر النساء^(١٣٨). أما قصته مع إقامة الحد على السارق فطريفة وتؤكد مدى مساهمة هذا المجتمع ، يقول: "أمرت مرة بقطع يد سارق بها فغشي على جماعة منهم كانوا بالمجلس"^(١٣٩).

فهم الرحالة أيضاً الأدوار التي تلعبها المصاهرة كأداة لترسيخ النفوذ ضمن سكان ذببة المهمل ، فوصفها وأجاد في ذلك ، بل واستخدمها أيضاً. يقول ، بعد أن صاهر أربعة من أعيان القوم وكبرائهم^(١٤٠): "فلما صاهرت من ذكرته هابني الوزير وأهل الجزيرة" ، فيكون قد فهم آليات الحراك الاجتماعي داخل هذا المجتمع ، وارتباطها بالمؤسسات الدينية ، نموذج القضاء ، فارتقى اجتماعياً بسرعة ، فافتتحت أمامه أبواب المجتمع على مصراعها ، يلاحظ ، ثم يسجل منها ، ما يشاء.

جدير بالذكر أن الرحالة المغربي وهو يسجل كل هذه الملاحظات والمعلومات لم يتوقف عن عقد المقارنة كلها رأى ذلك ضرورياً ؛ فقارن بين طريقتهم في "التبراح" ومثيلتها في المغرب^(١٤١) ، وكذا طريقة إعداد السردين وتناوله ، هنا وهناك^(١٤٢) ، كما قارن - بعد أن تولى القضاء - بين تفاوت طبائع السكان ، فقال: "ليست هنالك خصومات كما ببلادنا"^(١٤٣) ، وواقع الحال أن ابن بطوطة لا يكف عن المقارنة ، بين بلاده ومختلف البلاد التي زارها ، في كثير من المناسبات ، فقارن إنتاج الأرز وبعض المحاصيل الفلاحية وأسعارها والأوزان بتفصيل كبير ، بين بلاد بنغالة والمغرب^(١٤٤) وقارن بين أسماء بعض التوابل والأفوايه بين بلاد الجاوة (سومطرة) والمغرب^(١٤٥) وقارن بين بلاد الملبار ، والسودان ، والمغرب^(١٤٦) ؛ وكان قبل ذلك قد قارن بين أمور الصرف والعملية في المغرب عندما كان في مصر والبصرة وتركيا والهند... وبين الرطل المغربي واليمن في الجهات الأخرى ، وبين دور السكة المغربية والصينية ، وأسعار الخيول هناك والمغرب ، وشكل البناء بين الصين وسجلهاسة المغربية... ونهر سلا ونهر إسطنبول ، والخزف المغربي والخزف في عدد من المنطق التي زارها.

فإذا عرضنا كل هذا على تنظير إيفنز برتشارد^(١٤٧) الذي قال بأن منهج الأنتروبولوجي يجب أن يقوم على المقارنة التي يعقدها الناس بين المجتمع الذي يقوم بدراسته ، ومجتمعه الأصلي ؛ أفلا يحق لنا عندها السؤال: ألسنا هنا في قلب الدرس الأنتروبولوجي وبؤرته ؟ إن من يأخذ العدسة المكبرة ليفحص "التحفة" عن قرب ليس باعتبارها كتاب رحلة فقط ، سيلاحظ أنها جمعت فعلاً بين التصويرين: الماكروسكوبي المتسم بالنظرة الشمولية لما تم عرضه من وقائع ، والميكروسكوبي المتسم بالمعالجة الدقيقة للقضايا... والقارئ (الآنتروبولوجي) عليه ، وهو يتابع بنية التفكير لدى ابن بطوطة ، ألا يغيب عن ذهنه أبداً سمة المقارناتية ، ويتوخى الحذر الشديد من الوقوع في شرك تسطيح هذا العمل الكبير.

إن المقارنة بين المغرب وبين ذببة المهمل ؛ وبين المغرب وبين مل جاوة ؛ وبين المغرب وبين بلاد الترك أو الصين أو الهند أو

نشأة الإنسان. وتتطلب نهاية هذا الموقف هجومًا أساسيًا على الجذور النظرية والمعرفية لهذا النوع من الكتابة ، وبالتالي الفكر. ونعتقد بأن الأدوات المعرفية الحديثة مجهزة تمامًا للقيام بعملية النصف هذه ؛ إن نهاية المركز الغربية حول الذات تتطلب إذن نهاية أشكال معينة من الفكر وخلق نوع جديد من التحليل.

الهوامش

- ١- حتى لو زعم هذا الحوار بعض النقد (انظر حوار مع ستراوس ومع غودلييه ضمن: الأنثروبولوجيا الذاكرة والمعاش ، الفصلان الثالث والرابع). ورغم أن عيسى شماس خصص فصلاً من كتابه مدخل إلى علم الأنثروبولوجيا (منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، ٢٠٠٤ ، ص. ٢٠ وما بعدها) للحديث عن تاريخ الأنثروبولوجيا منذ عهد الفراعنة ، إلا أن تحليله لم يتسم بالعمق المطلوب للتأسيس بقوة لهذا العنوان ، بل إنه خلط بين كتب الرحلات والتاريخ والجغرافيا ، دون أن يبين الفروق العميقة بين هذه الحقول المعرفية.
- ٢- أما البليوغرافيا الأخرى التي سيجدها القارئ ضمن المتن ، فستكون لتدعيم هذه القراءة المصدرة لا غير.
- ٣- الأنثروبولوجيا النبوية... ج. ١ ، ص. ١٤-١٥.
- ٤- الأنثروبولوجيا النبوية... ج. ١ ، ص. ٤٠٧.
- ٥- نفسه ، ص. نفسها.
- ٦- نفسه ، ص. ٤٠٨.
- ٧- نفسه ، ص. ٤٠٨.
- ٨- نفسه ، ص. ٤٠٨.
- ٩- نفسه ، ص. ٤١٢.
- ١٠- نفسه ، ص. ٤٠٩.
- ١١- نفسه ، ص. ٤٠٩.
- ١٢- نفسه ، ص. ٤٠٩.
- ١٣- "ما هي ، إذن ، الأنثروبولوجيا الاجتماعية ؟
لم يكن أحد ، على ما يبدو لي ، أقرب إلى تعريفها — وإن كان ذلك بأسلوب غير مباشر — من فرديناند دوسوسور ، عندما احتفظ ، وهو يعرض علم اللغة على أنه جزء من علم يتطلب النشوء أيضاً ، لهذا العلم باسم العلامات ، وعزا إليه موضوع دراسة هو حياة العلامات في قلب الحياة الاجتماعية...". إن الأنثروبولوجيا تحوي عدداً من هذه العلامات ويضاف إليها كثير غيرها ، كالطقوس ، وقواعد الزواج ، ومنظومات القرابة ، والقوانين العرفية ، وبعض أشكال المبادلات الاقتصادية... (انظر الأنثروبولوجيا النبوية ، ج. ٢ ، ص. ١٨).
- ١٤- نفسه ، ص. ٤٠٩.
- ١٥- نفسه ، ص. ٤١١.
- ١٦- يقول ستراوس (الأنثروبولوجيا النبوية ، ج. ١ ، ص. ٤٠٩): "لم يكن من قبيل الصدفة أن ظهر لفظ الأنثروبولوجيا ذاته في إنجلترا" مع فرازر ، ثم رادكليف براون "الذي أبرز المعنى العميق لهذا التعبير" (نفسه ، ص. ٤١٠).
- ١٧- الأنثروبولوجيا النبوية ، ج. ٢ ، ص. ١٠.
- ١٨- نفسه ، ج. ٢ ، ص. ١٢.
- ١٩- نفسه ، ص. ١٢.
- ٢٠- نفسه ، ص. ١٥.
- ٢١- خصص برتشارد قسماً كبيراً من الفصل السادس من كتابه (الإناسة المجتمعية) لتفصيل العلاقة بين الإناسة والاستعمار ، وكيفية توظيف هذا الحقل المعرفي لأغراض استعمارية صرف. (ص. ١٢٦ وما بعدها).
- ٢٢- وجب التنبيه إلى أن تصنيف هذه المحطات اعتمد المنظور الغربي ، الذي نحن بصدد إعادة النظر فيه.

المهل ؛ عبر الانكباب على تسليط بقعة من الضوء على العقل البشري ، من خلال ملاحظة وتسجيل تمثله للأساطير والدين والتنصيد الاجتماعي. والتأكيد على نسبة الثقافة: "إنهم فقط ليسوا مثلنا.. لكن العيش بينهم ليس مستحيلاً ، بل مشتهي" ^(١٣٧).

هذه خلاصة الدرس الذي نستنتجه من تقريره الذي دمج فيه فنون الطهي بالآثار بالأدب بالأساطير في موضوع واحد ، دون ترفع أو استخفاف ، بالبنية الحاضنة لكل هذا ، بحيث يمكن الإعلان بأن المشروع الإنساني عنده ، حتى دون تسميته بهذا العنوان (أي الإناسة) ، هو إثبات تداخل كل هذه المكونات في اليومي العنيد ، الرتيب ، الذي يحاصر الإنسان ، بما هو كذلك ، في بيئته ووسطه ، كمشروع وعاء بهذا الوسط ، وعارف به ، حتى لو كانت فلسفته في هذا الوجود بسيطة (من زاوية نظرنا نحن) وهذا هو الدرس الفلسفي العميق الذي علينا استيعابه جميعاً.

خاتمة

إن الجدل الذي يؤلف هذه الدراسة لا يتعلق ، في العمق ، بمجرد خلاف مع مؤرخي العلوم حول حفریات الإناسة ، بل مع نمط ، من الفكر ، عركته عقدة المعتقدات والمواقف والأحكام المسبقة وشكلت مساحة واسعة من جغرافيته ؛ ونقص به الفكر الغربي المتمركز حول الذات. وحيث إن أطروحتي ستراوس — برتشارد لا تبتعد عن هذه المشكلة: مشكلة الدور المحوري للمركز في إنتاج الحضارة ، في حين لم تعمل الأطراف ، طيلة تاريخها ، شيئاً غير الاستهلاك. وحيث تسمح -الأطروحتان- بإنشاء النموذج المثالي الازدواجي للمجتمع الغربي الذي يتجلى جوهره الداخلي في العمل دائماً باتجاه إنتاج المعرفة ، بينما ترى في المجتمع الإسلامي راکداً إلى الأبد أو متراجفاً منذ نشأته. فإنه كان لزاماً أن نبني هجومًا مضاداً يقوم على توضيح زيف هذا الطرح ، بتبيان أن تأكيدات وخلاصاته حول نشأة الأنثروبولوجيا كانت خاطئة تجريبيًا ، وذلك من خلال تحليل دقيق للشروط التاريخية التي أفرزت هذا العلم.

لقد حاولنا إظهار أنه باستطاعة التحليل التاريخي الرصين أن يحطم كامل هذا المشروع الشوفيني ، وإظهار أنه يمكن من حيث الهبدأ تحويل معضلاته ، شبه العلمية ، إلى أهداف صالحة للعمل النظري ، بعد تقويمها. وكنا نستند في هذا الطرح على نظرية إبستمولوجية قائمة على أن العمل العلمي الجاد يقضي بالقطيعة مع المفاهيم الأيديولوجية وأحكام القيمة القبلية إذا كنا نبغي إقامة نظام جديد للمعرفة. قطعاً لا تهدف هذه التعليقات إلى التلميح بأن الأنثروبولوجية هي نموذج مخفف من الفكر الاستشراقي ، في عمومياته ، أو أن الفكر الاستشراقي هو الأنثروبولوجيا زائد كثرة الكلام ، بل إن الهدف هو الإدراك بأن الأنثروبولوجيا ، كشكل لإنشاء الخطاب التواصل ، تحتوي على تقليد نقدي للذات يمر بالضرورة عبر "الأنثروبولوجيا النقدية".

يتطلب نقد أطروحة برتشارد/ ستراوس ، في أشكاله المتنوعة ، شيئاً أكثر من الرد على فكرة الريادة الدائمة للغرب ، ذلك أن المتردد في هذا النوع من الكتابة أنها في أحسن حالاتها تصبح ستاراً رقيقاً لمواقف التفوق الأخلاقي أو العنصري ، وتبريراً للاستعمار بالتالي. لذلك فإن ما نحتاجه هو شيء أكثر من مجرد الاعتراض على أن بعض الأنثروبولوجيين لم يكونوا موضوعيين أو حياديين في موقفهم من

٥٦- لمزيد من الاطلاع حول هذه النقطة تراجع العمل المتميز الذي قام به العلامة الروسي كراتشوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي عند العرب، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، ط. ٢، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧. أو ما قام به عدد من محققي كتب الرحلات بكتابة مقدمات لها حققوه، أو نشره، كتحفة النظر، ورسالة ابن فضلان، ونزهة المشتاق، وصورة الأرض... وقد رجعنا لعدد منها وأثبتناه في مكانه.

٥٧- أي الشروط التي يفترضها منهج البحث الأنثروبولوجي.
٥٨- خلف هؤلاء الرحالة، على التوالي: "رحلة ابن جبير"؛ "الاستبصار في عجائب الأمصار"؛ "ملء العيبة"؛ "الرحلة المغربية"؛ "مستفاد الرحلة والاعترا ب"؛ "تاج المرفق"؛ "فيض العباب"؛ "الرحلة الحجازية" المنظومة.

٥٩- صاحب "المسالك والممالك"، وقد رجعنا منه إلى طبعة ليدن، ١٨٨٩، وأعدت تصويره دار صادر، بيروت، دون تاريخ، مع نبذ من كتاب الخراج لقدامة بن جعفر.

٦٠- وكتابه الشهير "صورة الأرض" رجعنا منه إلى ما نشرته دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٩.

٦١- حتى ليقال بأن ابن حوقل لم يزد على نسخ كتاب أبي إسحاق الفارسي المعروف بالاصطخري، "المسالك والممالك". عنوان يبدو أن غير واحد قد اتخذه لكتابه، حيث نجد البكري أيضا يؤلف كتابا على نفس المنوال، وبنفس العنوان، اعتمد فيه على نسخة مفقودة لكتاب مماثل ينسب للوراق.

٦٢- صورة الأرض، ص. ٧.

٦٣- نفسه، ص. ١١.

٦٤- راجع موضوعنا: صورة الجزيرة العربية في الإيسطوريوغرافيا الإغريقية - اللاتينية الكلاسيكية: الثابت والمتغير. والذي رجعنا فيه إلى:

- هيرودوت، تاريخ هيرودوت، ترجمة عبد الإله الملاح، إصدارات المجمع الثقافي، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠١.

- Strabon, Géographie de Strabon, Traduction nouvelle par Amédée Tardieu, Paris, Librairie de J. Hachette et C^o, 1867.

- Diodore de Sicile, Bibliothèque historique de Diodore de Sicile, traduit par Ferdinand Hoefer, édit. Adolphe Delahay, paris, 1851.

- Plin l'ancien, Histoire naturelle, trad. Par M. E. Littré, Colléction des auteurs latins, Publiée sous la diréction de M. Nisard Firmin — Didot, Paris, 1855.

٦٥- وقد فصل الأستاذ د. سامي الدهان في ذلك، عند تقديمه للنسخة العربية التي أشرف على نشرها.

٦٦- رسالة ابن فضلان، صص. ٦٧-٦٨.

٦٧- ترجع الإيتيمولوجيا أصل الكلمة "صقلاب" إلى الأصل اللاتيني sclavus والذي كان يعني السلاف slave، منذ القرن السابع للميلاد، وبدأ المعنى يطلق على الرقيق الأبيض عموما بسبب رواج تجارته لتصبح الكلمة دالة على العبيد esclave، ابتداء من القرن العاشر الميلادي.

٦٨- رسالة ابن فضلان، ص. ١٧٢، هامش رقم ٤.

٦٩- انظر مثلا ص. ٧٣ وما بعدها من الرحلة.

٧٠- نفسه، ص. ٨٤.

٧١- نفسه، صص. ٤٣ — ٤٤. (من مقدمة المحقق).

٧٢- نفسه، صص. ١٢٣ — ١٢٤.

٧٣- نفسه، صص. ١٣٩ — ١٤٠.

٧٤- نفسه، ص. ٨٢.

٧٥- نفسه، ص. ٨٢.

٧٦- نفسه، ص. ٩١.

٧٧- نفسه، ص. ١٠٧.

٧٨- نفسه، ص. ١٥١.

٧٩- ص. ١٠٧.

٨٠- من ص. ١١٣ إلى ص. ١٢٢.

٨١- من ص. ١٢٣ إلى ص. ١٢٧.

٢٣- لم يعد الأمر يتعلق بتقديم الأسترالي أو الأفريقي على أنهما مجرد حيوانات مسكينة، نصف متوحشة، عاجزة عن العد لأكثر من ٥... تلك الصورة النمطية التي عرضها علينا الفولكلور الأنثروبولوجي لقراءة قرن من الزمن... انظر:

Mircea Eliade, le sacré et le profane, edit. gallimard, 1965.p.11

٢٤- ستراوس، الفكر البري، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط. ٢، ١٩٨٧، ص. ٨ وما بعدها.

٢٥- الأنثروبولوجيا البنيوية، ج. ٢، ص. ٢٩ وما بعدها.

٢٦- برتشارد، الإناسة المجتمعية، ص. ٣٠.

٢٧- فائض عن الحاجة القول بأسبقية ابن خلدون، وقبله إخوان الصفا، في القول بتأثير البيئة والمناخ على طبائع البشر. (انظر: رسائل إخوان الصفا، تحقيق عارف تامر، عویدات للنشر والطباعة، بيروت، ١٩٩٥، الرسالة الرابعة من القسم الرياضي في الجغرافيا، وخاصة منها: فصل في خواص الأقاليم. وانظر أيضا ابن خلدون، المقدمة، م. ١ من العبر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢، خاصة المقدمتين الثالثة والرابعة من الباب الأول).

٢٨- برتشارد، الإناسة المجتمعية، ص. ٣٠.

٢٩- عنوان كبير للفصل الثاني من الجزء الثاني من كتابه الشهير: الأنثروبولوجيا البنيوية، ص. ٥٣ وما بعدها. اعتمادا على: مقالة في أصل عدم المساواة، لروسو.

٣٠- ستراوس، ج. ٢، ص. ٥٤، ودائما نقلاً عن مقالة: في أصل عدم المساواة.

٣١- نفسه، ج. ٢، ص. ٥٥.

٣٢- ج. ٢، ص. ٥٩.

٣٣- نفسه، ج. ٢، ص. ٦٦.

٣٤- سنعود لتفصيل ذلك في المبحث الموالي.

٣٥- برتشارد، ص. ١٠.

٣٦- نفسه، صص. ١٤-١٥.

37-M. Foucault, les mots et les choses, Gallimard, Paris, 1966, p.388.

لكن، هل هناك شعوب بدون تاريخ حقا؟

٣٨- برتشارد، ص. ١٦.

٣٩- نفسه، ص. ١٨.

٤٠- أكدنا غير ما مرة على العلاقة المبدئية بين الإناسة والاستعمار.

٤١- الأنثروبولوجيا البنيوية، ج. ١، ص. ٣٩٧.

٤٢- نفسه، ص. ٤٠٢.

٤٣- ذلك أنها، أي الأنثروبولوجيا الطبيعية، تنطلق من أرضية داروينية؛ والانتقادات التي وجهت إلى هذه النظرية تقع خارج موضوع اهتمامنا في هذه الورقة.

٤٤- الأنثروبولوجيا البنيوية، ج. ١، ص. ٤٠٥-٤٠٧.

٤٥- نفسه، ج. ٢، ص. ١٨.

٤٦- نفسه، ص. ٩١.

٤٧- نفسه، ص. ٣٩٨. ونلاحظ بأن كل من برتشارد وستراوس يتفقان على أن مجال الأنثروبولوجيا الأول هو المجتمعات البدائية.

٤٨- الأنثروبولوجيا البنيوية، ج. ٢، ص. ٢١.

٤٩- آدم كوبر، الثقافة التفسير الأنثروبولوجي، ترجمة تراجي فتحي، عالم ع. ٣٤٩، مارس، ٢٠٠٩، ص. ١٦.

٥٠- الأنثروبولوجيا البنيوية، ج. ١، ص. ٤٣٥، هامش ١٧.

٥١- فرانسيس فوكوياما، هل صحيح أن كل شيء في الجينات، ترجمة عبد الرزاق موافي، ضمن مجلة الثقافة العالمية، ع. ٩١، ١٩٩٨، صص. ٣٤-٣٥.

٥٢- الأنثروبولوجيا البنيوية، ج. ١، ص. ٤٢٧.

٥٣- نفسه، ص. ٤٢٨.

٥٤- الأنثروبولوجيا البنيوية، ج. ٢، ص. ٢٧.

٥٥- برتشارد، ص. ٢٢.

٨٢-ص. ٩٨.

٨٣-من ص. ١٣٢ إلى ص. ١٣٤.

٨٤-صص. ١٤٣-١٤٤.

٨٥-صص. ١٥١-١٥٢.

٨٦-صص. ١٥٣-١٥٤.

٨٧-من ص. ١٥٥ إلى ص. ١٦٥.

٨٨-ج. ٣، ص. ٧١.

٨٩-ج. ٤، ص. ٩، وحقق الأستاذ التازي سنة خروجه من الهند في ٧٤٢ هـ.

٩٠-ج. ٣، ص. ١٠١. نص غني بالمعطيات الأنتروبولوجية في كيفية إحراق الموتى، وإحراق زوجة الهالك معها

٩١-ج. ٣ من ص. ١٠٤ إلى ص. ١١٣.

٩٢-يمكن الرجوع منها في الجزء الرابع فقط إلى ص. ١٧، ٢٣، ٣١، ٣٢، ٧٩، ٨٠، ٩٠، ٩٦... فضلا عما ذكره عنها في الجزء الثالث من الرحلة.

٩٣-في بورما حاليا.

٩٤-ج. ٤، صص. ١٠٧-١٠٨.

٩٥-انظر على سبيل المثال ما سجله بجريدة سيلان، عندما زار القدم المباركة (ج. ٤، ص. ٨١)؛ وفي بلاد "مل جاوة" (ج. ٤، صص. ١١٩-١٢٠) وغيرها كثير مما يتركز بالحديث عن العادات والطقوس والأعراف والمؤسسات.. لكن دون تجاوز المستوى الإثنوغرافي.

٩٦-ج. ٤، ص. ٩٣.

٩٧-نفسه، ص. ٩٤.

٩٨-نفسه، ص. ٩٦. ولئن يريد أن يتابع نماذج أخرى، عن موضوعية ما كتبه ابن بطوطة، فله الرحلة بطولها.

٩٩-انظر كراتشوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي عند العرب، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، دار الغرب الإسلامي، ط. ٢، ١٩٨٧، ص. ٤٥٦.

١٠٠-ج. ٤، من ص. ٥٣ إلى ص. ٧٧.

١٠١-نفسه، ص. ٥٧.

١٠٢-نفسه، ص. ٩٨-١٠٠.

١٠٣-نفسه، ص. ٧١.

١٠٤-نفسه، صص. ٥٣٥-٥٤.

١٠٥-نفس المصدر والجزء والصفحة.

١٠٦-خصص للحديث عن الطبخ صفحتان من تقريره: ٥٥-٥٦. ثم أتم حديثه عن الأكل وأنواع الطعام في ص. ٦٩.

١٠٧-سبق أن قدمنا تعريف تايلر للثقافة ضمن المطلب الأول الذي عنوانه: في معنى الإنسانية.

١٠٨-صص. ٥٧-٥٨.

١٠٩-ج. ٤، ص. ٥٩.

١١٠-نفسه، ص. ٧٣.

١١١-صص. ٥٩-٦٠.

١١٢-ص. ٥٧.

١١٣-ص. ٦٠.

١١٤-ص. ٦١.

١١٥-الصفحة نفسها.

١١٦-وقد كان ابن بطوطة يوثق كل المآثر التي يمر بها أو يصادفها، ويقوم بتحليلها ومقارنتها مع ما شاهد في مناطق أخرى... انظر مثلا: ذكر أبواب الإسكندرية ومراسيها ومنارها وعمود السواري الشهير الخ... (ج. ٢، ص. ١٧٩-١٨٣) ومساجد مصر ومارستانها وقرافتها... (ج. ٢، ص. ٢٠٢-٢٠٦) والأهرام (ج. ٢، ص. ٢٠٩ وما بعدها...) وقبة الصخرة (ج. ٢، ص. ٢٤٧ وما بعدها).... وهذا دأب ابن بطوطة في رحلته جميعا، يصف آثارها واحدا واحدا... ويذكر ما وصل إليه عن كيفية بنائها والروايات، والأساطير، التي عرضت لذلك، أو ارتبطت بهذه الآثار... وعديد المآثر التي زارها حتى إن تتبع البحث الأثري عند ابن بطوطة يحتاج إلى دراسة منفصلة مستقلة...

١١٧-ج. ٤، ص. ٦٥.

١١٨-نفسه، صص. ٦٦-٦٧.

١١٩-أفرد لذلك صفحتان، هما: ٧٢ و٧٣.

١٢٠-ص. ٦٩.

١٢١-ص. ٧٠.

١٢٢-برتشارد، صص. ٤٤-٤٥.

١٢٣-ج. ٤، ص. ٥٧.

١٢٤-صص. ٧٣-٧٤. وهذه نماذج فقط عن المقارنات التي كان يعقدها بين الحين والآخر، وهي كثيرة أثناء وصف هذه الجزر.

١٢٥-ج. ٤، ص. ٥٧.

١٢٦-ج. ٤، ص. ٧٤.

١٢٧-ص. ٧١. و"التبراح" هي المناداة في الأسواق والأماكن العامة لأمر طارئ أو اجتماع أو ما شابه ذلك...

١٢٨-ص. ٧٣.

١٢٩-ص. ٧٣.

١٣٠-صص. ١٠٠-١٠١.

١٣١-ص. ١١٨.

١٣٢-ص. ٣٨، وص. ٤٢. بل ويقارن أيضا بين البلاد التي زارها، يقول مثلا: "وعادة أهل الهند كعادة أهل السودان لا يتعرضون لمال الميت ولو ترك الآلاف، وإنما يبقى ماله بيد كبير المسلمين حتى يأخذه مستحقه شرعا" ج. ٤، ص. ٤١.

١٣٣-إيفنز برتشارد، مرجع سابق، ص. ٣٨.

١٣٤-الأنثروبولوجيا البنيوية، ج. ٢، ص. ٢٧.

١٣٥-ج. ١، ص. ١٥٣.

١٣٦-ج. ١، ص. ١٥٣، هامش رقم ٩.

١٣٧-يقول، وهو يغادر ذبية المهمل: "ووصلنا إلى جزيرة من تلك الجزائر صغيرة ليس بها إلا دار واحدة فيها رجل حائك له زوجة وأولاد ونخيلات نارجيل، وقارب صغير يصطاد فيه السمك، ويسير به إلى حيث أراد من الجزائر، وفي جزيرته أيضا شجيرات موز، ولم نر فيها من طيور البر غير غرابين خرجا إلينا لما وصلنا الجزيرة وطافا بهركننا، فغبطت - والله - ذلك الرجل وودت أن لو كانت تلك الجزيرة لي فانقطعت فيها إلى أن يأتيني البقين" ج. ٤، ص. ٧٧.



أ.د. عبد العزيز غوردو في سطور:

دكتوراه في الآداب (تخصص: تاريخ الإسلام والحضارة). مهتم، بالإضافة لمجال التخصص - التاريخ - بالأنثروبولوجيا، والفكر، والدراسات القانونية والسياسية، والنص الإبداعي: قصة، ورواية، وشعرا. عضو الهيئة الاستشارية لدورية كان التاريخية. عضو مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية. عضو المكتب التنفيذي لمركز الأبحاث والدراسات في المجتمع المدني والمناهج التربوية. عضو الجمعية الدولية للمترجمين واللغويين العرب، ورئيس لجنة النشر بها. شارك في العديد من المؤتمرات والملتقيات الوطنية والإقليمية. له عدد وافر من المقالات والدراسات والنصوص الإبداعية المنشورة بالإضافة إلى الإصدارات.

الطفل الباكي



بَلم

أسماء صلاح

كاتبة وباحثة في علم الاجتماع
كلية الآداب — جامعة القاهرة
المشرف الفني على دورية كان التاريخية
wasma_art@yahoo.com

في مجموعة من أجمل اللوحات قدم لنا الفنان برونو اماديو Bruno Amadio (1911-1981) عددًا من الأطفال دامعي الأعين، تتراوح أعمارهم ما بين سنتين وثمان سنوات، وجميعها تحت عنوان الطفل الباكي. ربما كانت تلك اللوحة أشهرها على الإطلاق، فهي مألوفة للكثيرين منا ولكن بعضنا فقط يعرف السر وراء هذه الشهرة.

اشتهر أماديو باسم جيوفاني براجولين Giovanni Bragolin وهو فنان إيطالي عاش في فلورنسا ويُقال أنه فر إلى أسبانيا بعد الحرب، ويُقال أيضًا أنه عاش بعد الحرب في مدينة البندقية. ولكن لا خلاف على أنه صاحب سلسلة من اللوحات الفنية الجميلة تضم ما لا يقل عن (٦٥) لوحة تم إتقاطها من دار أيتام محلية، وبيعت في جميع أنحاء العالم.

لعل هناك مجموعة من الملامح المشتركة ميزت الأطفال أبطال تلك اللوحات؛ هيئة الطفل وملابسه المتواضعة، والشعر الناعم، والعيون الواسعة المكلفة بالدموع، والفم الصغير المغلق في أغلب الأحيان، وكأنه أراد أن يشير إلى تلك المعاناة الصامتة الناتجة عن اليتيم، مما يُشعر الناظر بالحزن والشفقة ويلعب على أوتار المشاعر الإنسانية.

ولكن الغريب في الأمر هو القصة التي تم نسجها حول تلك اللوحة، ففي ٤ سبتمبر ١٩٨٥ نشرت جريدة الصن البريطانية سلسلة من التحقيقات عن حوادث اندلاع نار غامضة كان البطل فيها هذه اللوحة بالذات. فقد كانت اللوحة ذات شعبية كبيرة في بريطانيا - في تلك الفترة - وكانت تُعلق في البيوت والمكاتب نظرًا لمضمونها الإنساني العميق. لكن الصحيفة ربطت بين اللوحة وبين بعض حوادث الحريق التي شهدتها بعض المنازل والتهمت فيها النيران كل شيء عدا تلك اللوحة.



بعض لوحات
من الطفل الباكي

وتواترت العديد من القصص التي تتحدث عن القوى الخارقة التي تتمتع بها اللوحة وعن الشؤم الذي تمثله، فكلما وقع حريق في مكان شغلت اللوحة عنصرًا فيه، وكلما أتت النيران على كل شيء واحالت المكان إلى رماد، وحده الطفل الباكي كان ينجو من الحريق في كل مرة ودون أن يمسه أذى. ونشرت الصحف عدة مقالات عن حرائق المنازل التي كانت تأوي هذا الضيف الغريب، وهناك من ربط بين ذلك وأسطورة حريق دار الأيتام التي رسمت فيها تلك اللوحات.

ولم تنته القصة عند هذا الحد، فقد أصابت لعنة الطفل الباكي جريدة الصن نفسها، بعدما نظمت حملة عامة أحرقت فيها آلاف النسخ من هذه اللوحة، وذلك بفعل الإضراب واسع النطاق الذي قام به عمالها ومحرروها وانتهى بطريقة عنيفة، مما دفع أصحاب الجريدة إلى التفكير جدًا في إغلاقها في نهاية الثمانينات.

وفي ٩ أكتوبر ٢٠١٠ قدم إحدى البرامج على BBC Radio 4 حلقة عن لعنة الطفل الباكي، توصل إلى استنتاج بعد الاختبار في مؤسسة بحوث البناء بأنه تم معالجة اللوحة بورنيش يحتوي على مواد ضد النار، وبمجرد أن تحترق السلسلة التي تعلق بواسطتها اللوحة، تنبسط اللوحة على الأرض ومن ثم يتم حمايتها.



كان التاريخية

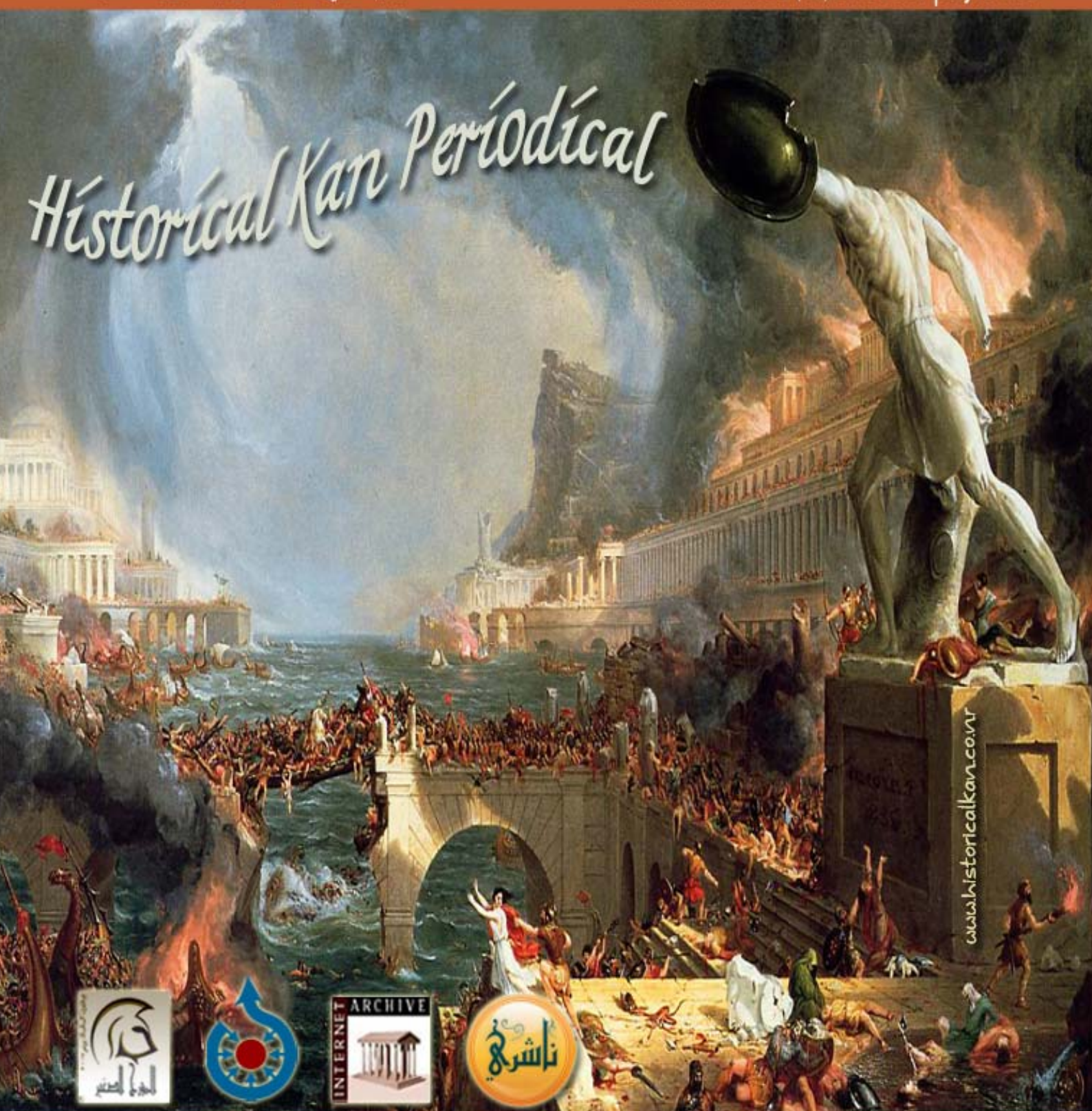
تأسست في شهر جمادى الأولى 1429 هـ

The first Arabic Referred Journal Published in Electronic Format,
Specialized in Historical Studies and Research.

ISSN: 2090 - 0449 الترخيم الدولي المعياري للدورية

Fourth Year - Issue (12) June 2011 | Rajab 1432

Historical Kan Periodical



The Journal Issued Quarterly By : Junior Historian Series